

فرانسوا بورغا

الإسلام السياسي في زمن القاعلة

ترجمة: سحر سعيد

الإسلام السياسي في زمن القاعدة

إعادة أسلمة، تحديث، راديكالية

الإسلام السياسي في زمن القاعدة: إعادة أسلمة، تحديث، راديكالية

تأليف: فرانسوا بورغا

ترجمة: د. سحر سعيد

تصميم الغلاف والإخراج: زياد مني

إخراج إلكتروني: محمد غيث الحاج حسين

الطبعة الأولى: كانون الأول (2006 م) جميع الحقوق محفوظة لشركة قدّمس للنشر والتوزيع (ش.م.م)

التوزيع في سورية: قدّمس للنشر والتوزيع

شارع ميلتون، دار المهندسين (0905)، الفردوس

ص ب (6177)

دمشق، سورية

هاتف: (+963 11 222 9836) برّاق: 224 7226

جوّال: (+963 0 94 517 167)

بريد إلكتروني: cadmus@nctsy

التوزيع في محافظة اللاذقية: مكتبة الميرا

هاتف: (+963 41 468 975)

التوزيع في العالم: شركة قدّمس للنشر والتوزيع (ش.م.م)

ص ب (113/6435)؛ شارع الحمراء، بناء رسامي

بيروت، لبنان

هاتف: (+961 1 750 054)، برّاق: 750 053

جوّال: (+961 0 3 722 411)؛ 620 512

بريد إلكتروني: daramwaj@inco.com.lb

التوزيع في الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع

وسط البلد، خلف مطعم القدس؛ ص ب (7772) عمان 11118، الأردن

هاتف: (+962 6 463 8688)؛ برّاق: 465 7445

بريد إلكتروني: alahlia@ncts.jo

انظر كتب الدار على صفحات الشبكة التالية: www.cadmus.ncsasy.org، www.alfurat.com

لا تباع نسخ إلكترونية من هذا الكتاب، انظر <http://www.arabicebook.com>

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار.

عدد كلمات الكتاب: (51000) كلمة تقريباً

فرانسوا بورغا

**الإسلام السياسي في زمن القاعدة
إعادة أسلمة، تحديث، راديكالية**

ترجمة: د. سحر سعيد

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication Georges Shéhadé, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France au Liban.

يصدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الخارجية الفرنسية والسفارة الفرنسية في لبنان قسم التعاون والعمل الثقافي وذلك في إطار برنامج جورج شحاده للمساعدة على النشر.

المحتوى

| | | |
|----|---|-------|
| 11 | مقدمة | (1 |
| 13 | فخ التصنيف | (1 /1 |
| 15 | الخروج من مأزق "الحرب الشاملة على الإرهاب" | (2 /1 |
| 18 | شكر | (3 /1 |
| 21 | الأصول الهوياتية للعودة إلى المعجم الإسلامي | (2 |
| 23 | الإسلام السياسي أو حق "العودة إلى المعجم الإسلامي" | (1 /2 |
| 27 | أشكال سوء التفاهم والاضطراب في إعادة الأسلمة | (2 /2 |
| 30 | باكستان: دروس "أرض الطاهرين" | (3 /2 |
| 33 | هوية "عبرمجتمعية" | (4 /2 |
| | خلف شجرة الإسلام السياسي (الهوياتية)، | (5 /2 |
| 37 | الغابة الاجتماعية والسياسية | |
| | خفايا مسار إيديولوجي: | (6 /2 |
| 39 | سلفي" يعني بين الراديكالية "الدينية" والإستراتيجية الاجتماعية | |

- 46 (7 / 2) الإسلام السياسي في أحواله جميعها
- (3) من النضالات الوطنية إلى خيالات أمل "إعادة الاستعمار":
- 49 الزمانيات الثلاث للإسلام السياسي
- 50 (1 / 3) تنوع مسارات الإسلام السياسي
- (2 / 3) الإصلاحيون السابقون للإخوان المسلمين:
- 51 من الأفغاني إلى عبد الوهاب
- 56 (3 / 3) خيالات أمل التحرير: من العجز الثقافي إلى السلطوية السياسية
- (4 / 3) أمام "عودة الاستعمار":
- 59 القاعدة وزمنية الإسلام السياسي الثالثة
- 61 (1 / 4 / 3) عدم معاقبة "أشباه بينوشيه العرب"
- 62 (2 / 4 / 3) فلسطين السجينة
- 63 (3 / 4 / 3) النضال ضد السيد خير من النضال ضد أتباعه: القاعدة تهاجم النظام العالمي الأمريكي
- 65 (4 / 4 / 3) من تحطيم قوميات السياسات الأمنية إلى "تدويل" مقاومة إسلامية
- 68 (5 / 4 / 3) "بجاهد بلا حدود" أو آثار دور الجهاد في أفغانستان
- (5 / 3) من السفور "الاستعماري" إلى التحديث "خلف الحجاب":
- 70 زمنيات الإسلام السياسي وفقاً لـ "الحجاب الإسلامي"
- 73 (6 / 3) الحداثة ترتدي الحجاب من جديد
- 79 (4) الساحة الإسلامية بين الخصوصيات القومية وتحطيم القوميات
- (1 / 4) من أنماط الصدمة الاستعمارية
- 80 إلى الإدارة الثقافية والسياسية للاستقلال
- 84 (2 / 4) النماذج السياسية بين التصليب الداخلي والتنازلات الأجنبية
- 87 (3 / 4) عوامل الاندماج العرقومية
- 91 (5) أسرار البحر الأحمر، أو "الإسلام السياسي من دون الاستعمار"

- 92 شبه جزيرة لكنها ليست معزولة (1 /5)
- اليمن والمملكة السعودية أمام واشنطن، (2 /5)
- 95 أو نهاية استثناء شبه الجزيرة
- 100 الإخوان المسلمون في المرأة اليمنية (3 /5)
- (6) الإخوان والسلفيون، بين التحديث والحرفية،
مع راديكالية أو من دونها 105
- 106 الإخوان المسلمون وإعادة تأهيل التحديث "داخلية المنشأ" (1 /6)
- 110 الأصوات الداعية إلى الإسراع في التحديث (2 /6)
- 112 أشكال "الرجعية" السلفية (3 /6)
- 115 "عودة" الصوفيين إلى السياسة (4 /6)
- (7) الراديكالية الإسلامية بين التعصب الديني
والعنف السياسي المعاكس 119
- 120 أي راديكالية؟ (1 /7)
- 123 ثقافات مختلفة، ولكن قيم مشتركة (2 /7)
- 126 العنف السياسي وتزايد التعصب (3 /7)
- 129 منشأ تشنجات التعصب (4 /7)
- (8) من سيد قطب إلى محمد عطا: تعصب أم عنف سياسي معاكس؟ 133
- لاهوت الحرب لسيد قطب والظواهري، (1 /8)
- 134 أو الأسس السياسية للقاعدة
- 138 الدوافع السياسية لانشقاق سيد قطب (2 /8)
- 143 أيمن الظواهري بين الشرخ الرمزي والتعذيب الجسدي (3 /8)
- 146 ابن لادن والدلائل (الدنيوية) على عدم احترام الشريعة الإلهية (4 /8)
- 153 محمد عطا، أو المسار الدامي لأحد طياري (11) أيلول (5 /8)
- (9) من المخاوف الموروثة إلى المخاوف المستقلة: حرب التمثيلات 157

| | | |
|-----|--|----------|
| 159 | المخاوف . . الموروثة | (1 /9 |
| 163 | المخاوف المستغلة، أو تمثيل الإسلام السياسي في فخ السياسي | (2 /9 |
| 165 | تضليل وتشويه إعلامي: الحالة النموذجية الجزائرية | (3 /9 |
| 170 | حرب التمثيلات وإفلاس الوساطة الثقافية: أية "حقيقة"؟ | (4 /9 |
| 174 | من المثقفين "السليبين" إلى المثقفين "الستار" | (5 /9 |
| 175 | "المصابون بداء الإسلام" | (1 /5 /9 |
| 177 | "المتأسلمون" الملتحقون مؤخرًا . . | (2 /5 /9 |
| 181 | غطرسة القوة و"الإصلاحات" المفروضة: | (10 |
| | أوهام الرد الغربي على الإسلام السياسي | |
| 183 | سجن الآخر في الديني لإثام إبعاده عن السياسي | (1 /10 |
| 189 | أوهام الزعة الثقافية، أو تغيير الآخر . . هو فقط | (2 /10 |
| 193 | خاتمة: ضد الإرهاب: هل هناك سلاح مطلق؟ | (11 |
| 199 | ملحق: (1992 م): الإسلاميون في نظر الغرب | (12 |
| 203 | الهوامش | |
| 223 | فهرس المصطلحات | |
| 225 | الفهارس | |
| 227 | فهرس الأعلام | |
| 231 | فهرس جغرافي | |
| 235 | كلمات مفتاحية | |
| 239 | أعمال المؤلف الأخرى | |

1) مقدمة

لا، رغم كل شيء، أفضّل أن يرشح العسكريون المصريون الذين يحتفظون بالقسم الأساس من السلطة الإخوان المسلمين، أكثر من أن أرى هؤلاء يفوزون في انتخابات حرة، واضعين شخصاً مثل طارق رمضان وزيراً للثقافة. (...) أنا أزيد إذن إبقاء الديكتاتوريات المستترة بقدر الإمكان، أو حتى غير المستترة البتة، في مصر وفي السعودية بدلاً من تطبيق المبادئ الديمقراطية في هذه البقاع من العالم، الأمر الذي لن يجلب، في الوقت الحالي، سوى الفوضى والعنف (ألكسندر آدلر، باحث فرنسي، (2004 م) ^[1].

نتذكر الرجل الذي رأى الرجل الذي رأى الرجل . . . الذي رأى الدب الذي افترس ساعي البريد، والذي لم يشعر بالخوف. ينال الأول بعضاً من مجد الأخير. هنا، هذه هرطقة شيطانية تنالها تلك أو ذاك الذي يعرف شخصاً يتحدث أحد أصدقائه أحياناً بالخير عن أحد

صافح ذات يوم بشكل عرضي شخصاً مقرباً من طارق رمضان. ويغدر ذلك جواز مرور لمن يريد أن يفضح مبادرة سياسية، أو موقفاً، أو شبكة، أو تياراً، أو أيضاً شعاراً . . . رمضانية، رمضاني، مُرمضنة. وهذا مُختصر القول. [...] لم يكن هاته أو هؤلاء الذين اغرطوا في انتقاد عمل المثقف الآتي من جنيف سبب ظهور اسمه كشتيمة أو كفضيحة. بل كان سبب ذلك هاته أو هؤلاء الذين يرون الجهل فضيلة، أو نتيجة حتمية لاحتقار متطرف (لوران ليفي، مناضل فرنسي ضد العنصرية، 2005 م) [2].

كان بن لادن واضحاً عندما قال للأمريكا الأسباب التي دفعته لشن الحرب. لم يكن لأي من هذه الأسباب أدنى علاقة بحريتنا أو باستقلالنا، أو بديمقراطيتنا. بالمقابل كانت لها كل العلاقة بسياسات الولايات المتحدة وتصرفاتها في العالم الإسلامي (ميشيل شوير، عميل سابق في وكالة الاستخبارات الأميركية، (2004 م) [3].

وسط سوء التفاهم الذي يغذي التوترات بين أوربة، والولايات المتحدة، والعالم الإسلامي، تكمن صعوبة مشتركة غربية: صعوبة القيام بتقويم منطقي وعقلاني للدور السياسي، ثم الثقافي والأخلاقي، لتيارات (الإسلام السياسي)، أو (الإسلامية) أو (الإسلام السياسي الراديكالي)، المعتبرة عادةً عقبات كثيرة أمام التحديث التوافقي والتعايش السلمي لقبائل العالم.

منذ القمة التأسيسية لمكافحة الإرهاب في شرم الشيخ في آذار عام (1996 م)، فإن الولايات المتحدة وأوربة وإسرائيل، إضافة أيضاً إلى الأنظمة الاستبدادية وقسم من النخبة المثقفة العربية، تبنت في هذا المنحى لغةً واستراتيجية متشابهة تشابهاً يثير الفضول. وبعد سقوط جدار برلين بأقل من عشر سنوات، أصبح طيف "الأصولية الإسلامية" (Fondamentalisme islamique) العدو العالمي رقم واحد تماماً.

وتقترح علينا لغة أقوىاء العصر الراهن الطنانة ما يلي: لو لم يكن أصوليو أبي مصعب الزرقاوي مستغلغلين في صفوف العراقيين، هل كان هؤلاء سيرفضون الانفتاح الديمقراطي الذي أتى جورج بوش يقدمه لهم؟. ولو لم يكن مناضلو حماس وجهاديون آخرون قد أفسدوا عقول مواطنيهم، هل كان الشيشان والفلسطينيون قد ظلوا رافضين سلام فلاديمير بوتين أو آريل شارون؟. وأخيراً، ألن يكون في نجاحنا في منع (طارق رمضان) من كل تصريح عليّ لهية هذه الحجابات النسائية التي تشوّه المسالك التجديدية للجمهورية الفرنسية، وكذلك هذه (التحولات الإجرامية)، وربما كذلك انعدام الأمان في سلام أبنية الضواحي؟. وباختصار، لو أن ابن تيمية (في الشرق الأوسط في القرن السادس عشر) أو سيد قطب (في مصر في الخمسينات) لم يخرعا الإسلام السياسي الراديكالي (L'islamisme radical) ما كان العالم بأكمله ليتذوق أخيراً طعم هناء الديمقراطية العلمانية، الحديثة والتوافقية التي تبدو اليوم مستحيلة؟.

لقد جعل الغزو الحديث لـ "جيل القاعدة" قراءة الظاهرة أكثر عاطفية. بالطبع لا يتعلق الأمر أبداً بالإقلال من الإدانة الضرورية لتظاهراتها الإرهابية. لكننا نريد أن نُظهر هنا أنها قُرئت بشكلٍ أحاديٍّ إلى درجة كبيرة، مُبسّط أكثر مما ينبغي، وعاطفيٌّ بشكلٍ لا يجعله موضوعياً وبالتالي فعلاً بالقدر الذي يسمح بوضع حدٍّ لها. وأنه، عندما نقيم كل هذه الجدران الجديدة حيث كان ينبغي، في الواقع أكثر من أي وقت مضى، مدُّ جسورٍ جديدة، فنحن نسرّع عجلة الأصولية التي تهددنا بدلاً من أن نعكسها.

1 / 1) فخ التصنيف

تعاني المعرفة والإدارة العقلانية لعلاقتنا بـ (الإسلاميين) قبل كل شيءٍ الهشاشة البالغة للتصانيف التي وضعناها لتمثلها. إن نمط تفكير المحللين والخبراء

العسكريين و"الخبراء" الآخرين، يقتصر اليوم، على نحو متزايد الوضوح، على التقويم (المتفائل بالنسبة للبعض، والمتشائم أو الواقعي بالنسبة لآخرين) لأداء ومستقبل الإرهابيين الإسلاميين وهؤلاء الذين يبدلون جهداً مماثلاً لمقاومتهم كذلك، في واشنطن أو في باريس، وفي الجزائر أو الرياض، على السواء.

لقد تغلب منطق التجريم بشكلٍ قاهرٍ على منطق التقويم والتحليل. ومنذ الحادي عشر من أيلول وهم يكررون على مسامعنا أن الديمقراطيات وسائر المدافعين عن "الحرية" أو عن "التسامح" سيواجهون الخطر الإرهابي للإسلام السياسي الأصولي. هل الأمر كذلك حقاً؟. ترمي هذه الصفحات إلى دعوة لاستقصاء الأسس السياسية والإيديولوجية لشبه الإجماع العالمي هذا على «الحرب الشاملة على الإرهاب»^[4]، وإلى قياس النتائج الكارثية التي يوشك أن يتسبب بها معتنقوها المتحمسون: تعميم وتطرف (راديكالية) هذه الثورة التي يدعون بأنهم يستأصلونها.

هل العنف الذي يواجهه الغرب "إيديولوجي" و"ديني" فقط؟. هل نمنح أنفسنا فرصة التمييز الأساس بين تعصب ديني وعنف سياسي مضاد، حتى لو اجتمع الإثنان أحياناً، من دون أن يختلطا مع ذلك؟. هل موضوعه الحرب التي أعدها سيد قطب تحت التعذيب الناصري، مهما تكن مدانة، هي فعلاً "سبب" الراديكالية الإسلامية؟، أم أنها فقط تعبير عن ثورة قد تكون أسبابها بالأخص أكثر دنيوية؟.

تدعي القوى الغربية اليوم أن سبب مهاجمة قيمها هو «كره الديمقراطية والحرية» الذي يحرك المعتدين عليها أكثر فأكثر، كلما انغمس هؤلاء في الإسلام الراديكالي. لكن الثورة المعادية للغرب تبدو كردّ متوقع نسبياً على القطبية الأحادية، والأناية، وظلم السياسات المتبعة، مباشرة أو عبر طغاة مُسخّرين، في منطقة بكاملها من العالم. وتحصد الولايات المتحدة اليوم، على رأس الغرب الإمبريالي، حيث التحقت بأوربة الاستعمارية وروسيا، ثم

تجاوزتهما، الثمار المرة للسياسات اللامسؤولة البتة التي تقودها منذ عدة عقود في العالم الثالث عموماً، والعالم الإسلامي خصوصاً: فإن في هذه البلدان، آلاف الضحايا لهذه السياسات، الأبرياء بقدر ضحايا برجي التجارة العالمية، إضافة إلى الإبقاء، منذ عقود على ديكتاتوريات قاضية على الحريات، قد غدت لدى السكان شعوراً باليأس، مناسباً لأكثر أشكال الثورة تطرفاً.

وأبعد من مسألة عنف "إسلامي"، نرى جيداً أن ما يحصل هو صعوبة قبول الانبعاث العادي للمصطلحات السياسية الإسلامية في المجتمعات ذات الثقافة الإسلامية، وأن ثقافة غير غربية تدعي كسر الاحتكار الغربي القلم للتعبير العام. وبين المثقفين السلبيين (intellectuels négatifs) الذين فضحهم أمس في فرنسا بير بورديو (Pierre Bourdieu) لتورطهم في أكثر أعمال المجموعة الحاكمة الجزائرية وضاعة^[5] والمثقفين الستار (intellectuels écrans) في الجنوب الذين يخفون اليوم عن الجمهور الغربي، الذي يرغبون في استمالته أو استخدامه، حقيقة المجتمعات التي يدعون أنهم سفراؤها الوحيدون، هل ما زالت الوساطة العلمية لعالم الآخر قادرة على ممارسة دورها؟.

ومنذ بداية الألفية الثالثة، يدعي المجتمع الدولي، الذي تسيطر عليه في الواقع القوة العظمى الأميركية، أنه يقوم بإصلاحات ثقافية وتعليمية في العالم العربي، لدينا كل الحق في أن نتساءل عما إذا لم تكن تخدم في تجريم مظاهر مقاومة نتائجها السيئة أكثر مما تخدم في إيجاد حل واقعي وعادل لهذه الأخيرة. أمام عدم توازن النظام العالمي، هل يكون إغراء تجريم كل نظرة ذاتية نقدية هو حقاً أفضل الحلول لتحاشي المواجهة؟.

1 / 2) الخروج من مأزق "الحرب الشاملة على الإرهاب"

موضوع هذا الكتاب هو محاولة الإسهام في إيجاد مخرج من مثل هذا الطريق المسدود. وبعد حوالي عشرين سنة من اقتراحي في كتاب «الإسلام

السياسي: صوت الجنوب] / L'Islamisme au Maghreb ، بعد بحث طويل في الوسط المغربي، أولى معالم (طريقة استعمال) ثقافية وسياسية لفزاعة "إسلامي". وبعد عشر سنوات من توسيعي لقاعدة هذا التحليل وتحديد عباراته، في كتاب < [الإسلام السياسي وجهاً لوجه] / L'Islamisme en face > [6]، بعد إقامتي خمس سنوات في المشرق، أعود هنا إلى المسألة المزعجة التي تضيء علاقة الغرب بعالم إسلامي غداً من الآن فصاعداً جزءاً من ذاته. هذه المقاربة التي أغنتها إقامة ست سنوات في اليمن تدمج بعد الآن قسماً من الخبرات في شبه قارة عربية كانت فيها البصمات الاستعمارية أقل وضوحاً منها في أنحاء العالم العربي الأخرى، إلا أنها تشكل، كما أظهرت أحداث (11) أيلول، أرضية تبدو دراستها ضرورية للتمكن من الموضوع الإسلامي.

وقد سمحت الطباعات الجديدة لكتاب < [الإسلام السياسي وجهاً لوجه] > (وآخرها كانت عام 2002 م) بالشروع في تحديث الديناميكيات الفكرية أو السياسية المخصصة لاعتداءات (11) أيلول، أو التي عجلت هذه الأخيرة في ظهورها. هذه العودة الثالثة إلى الموضوع الإسلامي لا تهدف فقط إلى إدخال تطورات عملية، بل كذلك إلى متابعة تَوَرِّخَة (Historicisation) مزدوجة: أولاً بالطبع تورخ الفرضيات التي أُعلِّنت منذ منتصف الثمانينيات، وتورخ السلوك (الإسلامي) الذي غدته الملاحظة.

هذه الفرضيات، التي اقترحتها في كتيبي السابقة، والتي أدعو إلى الرجوع إليها للاطلاع على العرض الموضَّح لصياغتها الأولى، بقيت في قلب هذا العمل. وكي نقابلها بالأرضيات الجديدة المدروسة وتأثير الزمن، سأحاول أن استند عليها من دون أن آخذ منها سوى الجوهر. ومع أنها غدت من الآن فصاعداً موضحة ومثناة بشكلٍ باهرٍ من قِبَل زملاء شبان، يدين لهم هذا الكتاب بفضلٍ كبيرٍ، فهي في الواقع لا تزال بعيدة من أن تكون شائعة بالقدر الذي يسمح بالاستغناء عن إعادة التذكير بها.

زمانياً ومكانياً، سنرى أن الإكثار من مراكز المراقبة هذه فقط هو الذي يسمح بتجنب خطاب البداهة والانفعال الذي تستند عليه حالياً التخطيطات الغربية، العمياء، وبالتالي غير المثمرة بشكلٍ خطير، "للحرب الشاملة ضد الإرهاب" المرعبة.

في هذا الكتاب، أتمنى أولاً التذكير بالفرق الأساس بين ظاهرة متعلقة أساساً بالهوية، وعودة شعبية (المعجم الإسلامي)، والألف طريقة وطريقة لمعتنقيه ليستخدموا، في السياسة كما في المجتمع، هذا المصطلح "المعاد إليه" اعتباره" (القسم 2). وكى نعيد وضع تعبئة الإسلام السياسي في سياقات تطورت كثيراً خلال قرن، اقترح، بعد ذلك، أن نميز بين الفترات الثلاث التي انتشرت خلالها (قبل الاستقلال وبعده)، (القسم 3). ثم سنستكشف التوترات بين الخصوصيات الوطنية وظواهر تعدد القوميات، والتوترات التي تسمح بفهم أكبر لتنوع الساحة الإسلامية الكبير، وفي الوقت نفسه للقوى التي تؤثر في ديناميكيتها (الأقسام 4-6). ويعمل القسم (7) بشكل أكثر تحديداً على إظهار دوافع الراديكالية التي هي أصل ظهور القاعدة في هذه الساحة، والتميز المهم أن نميز بين أبعادها "المتعصبة" و"السياسية". ويبحث القسم (8) مسار أربعة رجال ضمن الأكثر تمثيلاً لهذا التحول الراديكالي، من العقائدي سيد قطب إلى الطيار المنفذ ل(11) أيلول، محمد عطا.

وكسى نحاول أن نفهم سبب ميل الانفعال غالباً إلى تجريد التحليل من عقلانيته الضرورية، يذكر القسم (9) بأن العقبات التي ينبغي على قراءة ظاهرة الإسلام السياسي أن تغلب عليها لا ترتبط فقط بالخوف وسوء التفاهم الموروثة من الماضي الاستعماري الغربي: إنها أيضاً "مستغلة" اليوم عمداً من قبل كل الذين لهم مصلحة في تشويه المقاومات المعبر عنها بلغة الإسلام السياسي. وأخيراً، في القسم (10)، نستعرض تناقضات الأحادية المرافقة "للرد" الغربي التالي ل(11) أيلول، وكذلك الآثار غير المثمرة لإعطاء الأولوية للأمن

الذي ينمو على حساب ما كان يجب أن يكون ردًا سياسيًا فعالاً حقاً على هذه التهديدات، التي يثقل بها "الإسلام السياسي الراديكالي" ولاعبون آخرون في الساحة الدولية معها، على السلام العالمي.

1 / 3 شكر

ظهرت النسخة الفرنسية من هذا الكتاب إلى الوجود في إيكس-أن-بروفانس (Aix-en-Provence). هو يدين إذن بكثير لمعارف الزملاء من (المركز الوطني للأبحاث الاجتماعية / Centre National des recherches sociales) وخبراتهم وآرائهم المقابلة، وكذلك معارف طلاب قسم (العالم العربي / Monde arabe) للماجستير في العلوم السياسية المقارنة في (معهد الدراسات السياسية / L'Institut d'étude politiques) في إيكس-أن-بروفانس. وهو يدين كذلك لصبر من حولي، أو قلة صبرهم. من أليكس إلى سيلفي، مروراً بسامي وكل الآخرين، من كاميل التي تعرفت على أصحاب اللحي الذين يتحدث عنهم أبوها إلى ماري التي تعيد قراءتهم منذ زمن طويل، يعرف الجميع ما أدين به لهم. كما أشكر جيمس، ويحيى، وزملاء (مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية / Oxford Centre for Islamic Studies) لأنهم هم أيضاً فعلوا المستحيل: بثّ الدفء في ربيع أكسفورد الماطر.

وأخيراً، و بعد كل شيء، ربما، على هضاب اليمن العالية، في المركز الفرنسي للآثار (Centre français d'archéologie) في صنعاء أو على طرق شبه الجزيرة، بلغ هذا الكتاب مرحلة النضج.

ولحسن الحظ، كان لكثيرين من سكان هذه المنطقة وزوارها صلة وثيقة بهذا الكتاب: باسكال مينوريه، الذي غدّاه بخبراته السعودية المثمرة؛ وإريك فاله، الذي خلصه مرات عدة من إشكاليات لم تكن متعلقة فقط بالأسلوب؛ ولوران بونفوا، لطرقه الهادئة دوماً؛ وستيفان ل، وماري وسيغولين، ولور، وهدى

أيوب وطلابها الحيويين من (المدرسة النظامية العليا /Ecole normale supérieure/ENS)، وابتسام وجرأتهما الشاعرية، ومحمد السبيللي أيضاً، والعديد من الأصدقاء اليمينيين كذلك، من القاضي إسماعيل الأكوع إلى محمد قحطان، مروراً بناصر يحيى وآخرون أيضاً.

وأخيراً، لقد أصبح فرانسوا جيز منذ زمن طويل أكثر من ناشر. وعلى الآخرين جميعهم أن يعرفوا أنني . . . كلا، لم أنسهم. لحسن الحظ، أيضاً، أدين بكثير لهؤلاء (الذين يخافون خطاب طارق رمضان المزدوج)، وأسعفهم الحظ بترديد ذلك على أسماعنا في فرنسا، صباحاً ومساءً، في ساعات الاستماع العظمي، على كل الأقنية التلفزيونية أو محطات الإذاعة العامة، أو على الصفحات الأولى للمجلات التي رددت أصداءهم. اعترف بأنني، من دونهم، لم أكن حتماً لاستمتع بهذا القدر بكتابة هذا الكتاب لأستطيع أن أعبر لهم، في ذيل هذه الصفحة، عن ودي وتعاطفي.

Ensues-la-Redonne, Septembre 2005.

(2) الأصول الهويّاتية للعودة إلى "المعجم الإسلامي"

في العالم الاقتصادي، لا يلجأ الفرد إلى الاستدانة ولا هو راصد مدخور قبل أن يراعى رصيده فيرى إن كان فيه غناء. ولا تلجأ الدولة إلى الاستيراد قبل أن تراجع خزائنها وتنظر في خاماتها ومقدراتها كذلك. أفلا يقوم رصيد الروح وزاد الفكر وورثة القلب والضمير كما تقوم السلع والأموال في حياة الناس؟. بلى، ولكن ألا يأخذ الناس في هذا العالم الذي يطلقوا عليه اسم العالم الإسلامي، رصيدهم الروحي وتراثهم الفكري بالحسبان قبل التفكير في استيراد المبادئ والخطط واستعارة النظام والشرائع من خلف السحب ومن وراء البحار؟ (سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، 1948 م).

الإسلامي، هو شخص غير راضٍ عن المجتمع كما هو، ويريد أن يصبح أفضل. [...] في بعض الحالات مثلاً، هو شخص يريد أن يستطيع قول لا، لأمريكا (فهد، 22 سنة، مستخدم في الرياض، (2005 م)^[1].

في غياب اتفاقية للمصطلحات، لا يصبح للكلمات حتمًا المعنى نفسه، وإنما يتغير تبعًا لمستخدمها. في نهاية جنوح انفعالي خطير، فإن تسمية (إسلام سياسي)، التي كانت تشغل في القرن التاسع عشر مكان المرجعية (للإسلام)، اتخذت، عبر السنوات، مضمونًا شبه إجرامي: للأقل انتباهًا، أو للأكثر جرأة، من وسطاء هذا الجزء من التركيبة الإنسانية للكرة الأرضية، يمكن أن يتعرض المرء اليوم للإشتباه بكونه إسلامياً أو حتى لإتهامه بذلك.

وبالطبع فإن الهيمنة الراهنة لمصطلحات الحرب لا تساعد في تعريف هادئ لحدود ظاهرة معقدة. مع ذلك فلنقبل التحدي: لا نعت أتباعها بالشياطين، ولا ميل هؤلاء إلى المرجعية الإلهية يستطيعان منعنا من أن نخشى، بوجسود وسائل العلوم الاجتماعية العالمية، دوافع تعبئة إنسانية تمامًا. رغم فيض التسميات، فلنؤكد إذن على حق (الإسلام السياسي) وإمكانية جعله موضوعاً، وعقلنة معرفته وتأسيس سياسي وأخلاقي للأجوبة التي يلتمسها، عند اللزوم، الشركاء الجدد الذين تفرضهم علاقتنا بالعالم.

إن برناجهم ليس مبهمًا أو مشوشًا بهذا القدر. إنهم يريدون طبعًا تأكيد «حقهم في العودة إلى المعجم الإسلامي»، ومن ذلك ينشأ قسم من معاناتهم في إسماع صوتهم. ولكن، في الأساس، خلف ستار اللغة الدينية الطنانة، هم يطالبون غالبًا بالاعتراف بحقوق عامة تمامًا، في الاقتصاد أو في السياسة، على الصعيد المحلي أو العالمي. وربما كانت هذه النقطة بالتحديد العائق دون إصغاء الغرب إليهم. إن لمن السهل للغاية الخط من قَدْر احتجاج على احتلال عسكري هنا، أو على استبداد حاكم هناك، أو، أخيرًا، على أساليب القوة العظمى الأميركية، إذا كان مسبقًا بعبارة (إسلامية)!. ولكي لا يضطر سادة السياسة العالمية للاعتراف بشرعية معارضة هيمنتهم واضطرارهم إلى تقاسم سلطتهم، يكتفون غالبًا بتشويه سمعة المقاومات التي يواجهونها، فقط بسبب "غربة" المفردات التي تستخدمها.

2 / 1) الإسلام السياسي، أو حق "العودة إلى المعجم الإسلامي"

حتى وإن كانت جذور ظاهرة الإسلام السياسي المعاصرة تمتد في الأربعة عشر قرناً من التاريخ الإسلامي، وبغض النظر عن حقيقة، أو خرافة، تفاعلٍ طويلٍ مع الغرب، يمكن حصر تفسيرها في الحدود الزمنية للمئة سنة الأخيرة.

وكي نسبر غورها، من الضروري أن نميز بين سياقين، وبالتالي مستويي تحليل: من جهة، الأسباب المتعلقة أساساً بالهوية، التي من أجلها اختار جيل من العاملين بالسياسة أن (يعودوا إلى المعجم الإسلامي)، أي: أن يلجؤوا بشكلٍ مفضلٍ، وأحياناً تفاخري، إلى معجمٍ أو مفرداتٍ مستعارة من الثقافة الإسلامية؛ ومن جهةٍ أخرى، الاستعمالات المتنوعة لهذا المعجم من قبل هؤلاء العاملين في بلادهم أو في حلبة الشمال/ الجنوب، تبعاً لمتغيرات متعددة وعادية ودينية في الوقت نفسه، تحدد مطالبهم المختلفة وتعبئتهم السياسية.

فلنتهم أولاً ب) التركيز على الهوية/ (centralité identitaire) الذي يميز تطور الإسلام السياسي. وهذا التطور في الأساس تعبيرٌ عن (إعادة الاعتبار)، عن إعادة تأكيد الطموح العام لنظام مرجعية الثقافة الإسلامية، يمكن أن نعزوه، في السياقات المتتالية للسيطرة الاستعمارية أولاً ثم أولى التأكيدات الاستقلالية فيما بعد وأخيراً الهجمة الإمبريالية الأميركية، إلى رغبة ثلاثة أو أربعة أجيال من النشطاء السياسيين في رد الاعتبار (للعودة إلى المعجم الإسلامي)، وتحديد شرعية هذا المعجم أو، بشكلٍ أوسع، مرجعية ثقافتهم الموروثة، وسنعود إلى ذلك بالتفصيل في الفصل التالي. قد نستطيع إرجاع بواعثهم إلى طابعٍ تفسيريٍ مشترك. وبالمقابل، إن تساءلنا عن تأثير استخدام هذه المرجعية الإسلامية في سلوكهم، في المجتمع أو في السياسة، في مجتمعهم الوطني أو في الساحة الدولية، سنرى أن إعطاء إجابة موحدة أو مشتركة هو أكثر صعوبة بكثير.

وعن عودة ازدهار المرجعية الإسلامية في السياسة، قدمنا منذ زمنٍ طويلٍ فرضياتٍ لا شيء يدعونا اليوم إلى التخلي عنها. بدت لنا إعادة الاعتبار

لمعجم الثقافة الإسلامية (الموروثة) نتيجةً طبيعيةً، على الصعيد الثقافي والرمزي، للديناميكية القديمة (لإبقاء الغرب المستعمر بعيداً). في سياق التوسع الاستعماري للقرن التاسع عشر والقرن العشرين، ثم في امتداده، شعر جيلٌ بالحاجة إلى إعادة رؤية قوانين الثقافة الإسلامية الموروثة ومركزيتها من أجل مقاومة الموضع الذي احتله غصباً خطاب ومفاهيم ثقافةٍ استعماريةٍ مستوردةٍ ومفروضةٍ بشكلٍ واسعٍ في الوقت نفسه.

وبحصرٍ تدريجيٍّ لمواضع تعبير الثقافة الدينية "الإسلامية" (ولكن المحلية وداخلية المنشأ قبل كل شيء) بالمجال الخاص لقانون الأحوال الشخصية، كرّس إدنحال (العلمانية) نوعاً من الانفصال بين الثقافة داخلية المنشأ والشأن العام. ومن الجهة الإسلامية التي عوملت بهذا الشكل، اعتبرت العلمانية أداةً شكليةً من الاغتصاب الرمزي. وتم تثبيت المفاهيم الثقافية المستوردة حتماً على حساب التعابير (الدستورية والقانونية، وكذلك الجمالية والعلمية) للثقافة (الإسلامية) المحلية. وبعكس الرؤية الغربية لرد الأشياء إلى الصفة الدنيوية، ما يسمح بتسهيل تعايش انتماءات دينية متنازعة حُكماً، اعتبرت غالباً كحصان طروادة لثقافة المحتل. ووجدت الثقافة (الخاسرة) نفسها مهمشةً تدريجياً، وممنوعةً على كل حال من المشاركة في إنتاج الإدراك أو التعبير عن قيمٍ تعتبر عامةً؛ وتحولت بشكلٍ خفيٍّ إلى شيءٍ "بلديٍّ" أو "فولكلوريٍّ"، ولم تعد خصائصها الرمزية المنقوصة تساهم إلا بتأكيد مركزية الثقافة الغربية المكتسحة والمهيمنة.

لقد وصف الناشطون أنفسهم، بشكلٍ واسعٍ التعابير المختلفة للقلق المحسوس، تحت ضربات التحديث (خارجي المنشأ). ويظهر الثمن الاجتماعي لاقتحام نماذج استهلاكٍ وإنتاجٍ أجنبيةٍ في السيرة الذاتية للذين قاموا بمواجهة الاستعمار، وفي المسيرات النضالية المختلفة كمسيرة المصري سيد قطب (1906-1966 م)، الذي أعده جمال عبد الناصر، أو كمسيرة الجزائري مالك بن نبي

(1905-1973 م)، الذي بقي بمعزل عن أي منطق مجاهدة. وفي سيرة حياة سيد قطب، يُظهر المؤرخ البريطاني وليام شيرد (William Shepard) أن هذا التحديث، الذي أنتج «رابعين وخاسرين»، غذى عملية تمايز اجتماعي ولكن أيضاً شرنحاً ثقافياً، ("أفنديات" القطاع الحديث يتبعون نمط حياة ويرتدون ملابس «أكثر شبهاً بالغرب») قريباً جداً من ذلك الذي أرسى قواعد الثورة الثقافية الإيرانية عام (1979 م)^[2].

والزعماء الإسلاميون المستقبليون ليسوا في معظم الأحيان أشخاصاً تخلى عنهم التحديث الاقتصادي. إن الصدمة الرمزية والثقافية تترك في ذاكرتهم السياسية آثاراً عميقة أكثر مما تفعله كلفة الاستعمار المادية. ومثل قطب، نجح مالك بن نبي، أهم رموز مثقفي التيار الجزائري، من الإفكار الاقتصادي بفضل تعليمه، مع أن هذا لم يسمح له بالخروج من معزل (غيتو) الوظائف المخصصة للفرنسيين المسلمين. وهو يعطي، فضلاً على ذلك، أهمية كبيرة لما يمكن أن يساهم به الفكر المنهجي العقلاني الذي درسه في مدارس المستعمر. مع ذلك يسمح كتابه (مذكرات شاهد على العصر)^[3] بقياس حجم العنف الرمزي للنموذج الاستعماري الفرنسي في الجزائر، وبالتالي، عظم الجزء المتعلق بالهوية من رد الفعل "الإسلامي" الرافض الذي أثاره هذا العنف.

ولد بن نبي عام (1905 م)، في زمن التقاء البربرية اللامتناهية لحرب الاحتلال ببدور التعبئة الأولى من أجل الاستقلال. واستطاع أن يغرف من ذاكرة المقربين منه شهادة صدمة الانكسار الأول. عندما احتلت قسنطينة عام (1852 م)، ماتت إحدى جدتيه، «قرباناً على مذبح وطن مهدم من أجل إنقاذ شرف عائلة مسلحة»: على طول الجروف الشاهقة لشعاب الرومل [منطقة جبلية في الجزائر]، كانت الجبال، التي غالباً ما أرادت العائلات تهريب بناتها بواسطة، تنقطع. وينطبع الاستعمار الراسخ في ذاكرته الشخصية فيما بعد في أثناء النصف الأول من القرن العشرين، في

سجل سلب مزدوج: سلب مادي بالطبع، إلى حدّ أن الإفقار غداً حاداً وعاماً، وسلب ثقافي ومعنوي فيما بعد، في مجتمع محكوم عليه بأن ينكفي على ذاته، حيث سيُحتزل نظامه الرمزي تدريجياً إلى أن يقتصر دوره على إبراز مزايا حداثة نظام المحتل.

وتراجع الأطر الاقتصادية والثقافية للمجتمع المغلوب، واحداً واحداً، أمام النماذج المستوردة: كنا نحافظ على المظاهر لكننا كنا نخسر الجوهر. كلما تغير «النظام الروحي والاجتماعي، يبدأ المظهر نفسه بالتغير. أصبح المجتمع مبتدلاً من الأعلى وفقيراً من الأسفل». حتى الملابس الرجالية خضعت «لهذا التطور المهيّن»، تاركة المجال قهراً «للملابس الأوروبية الآتية من متاجر مرسيليا للملابس المستعملة». «وانشروحت المدينة» هي أيضاً «إلى عالمين: انكمشت المدينة الأصلية لاجئة إلى أزقة حيّ سيدي راشد وحاراته المسدودة». ولم يسلم السجل الفني من العنف الرمزي للتجديدات المستوردة. مساء (14) تموز، كانت جدته، «عندما تسمع الأبواق النحاسية، والطبول، والطبل الكبير لهذه الموسيقى التي كان صداها يتردد في كل أرجاء المدينة في ليالي الصيف التيبسية الرائعة»، تقول دوماً شيئاً من قبيل: كم هذا متوحش! وأصبح الانخراط في جيش المحتل الملاذ الأخير لهؤلاء الذين رمى بهم النظام إلى الهامش، من فلاحين مسلوبين أو حرفيين مفلسين. «واكتسح التشرّد كل شيء».

برأي القارئ الغربي اليوم، يمكن لهذا الحديث عن «تطور منحدر» أن يذكر بالخطب المحافظة للنخب الأوروبية الرجعية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (وبعض أتباعهم الحاليين^[4]) التي تنتقد البلبلة الاجتماعية والثقافية التي أدخلها العصر الحديث، مع فارق بسيط، أساس بالطبع: كان الخطاب الرجعي الأوروبي خطاب مثقفين نظاميين من طبقة نبيلة تواجه إعادة طرح داخلية، بورجوازية أو شعبية، أدخلتها حداثة مصرّة على إنهاء التفاوت

الطبقي للنظام القديم؛ بينما خطاب بن نبي، (وأقرانه المسلمين) خطاب مثقف يواجه اقتحاماً خارجياً وحاداً لمجتمع من مستعمر يتزين بفضائل هذه الحداثة ليفرض، بالحديد والدم، أسوأ أنظمة التمييز.

ذاك هو، بشكل أساسي، تذكير بالإشكالية الهوياتية (المتعلقة بالهوية/ problématique identitaire) لديناميكية (إعادة الأسلمة/ réislamisation). إذا سجلنا نشأتها ضمن هذا التصور، الذي تؤكد مذكرات لا حصر لها لأشخاص عايشوها، من كل أطراف الإمبراطورية، فإن إعادة مقولات الثقافة البدهية (لأب) المسلم، وبالتالي استمرار سلالة رمزية مقطوعة بالفاصل الاستعماري، لا تؤدي إلا إلى انقطاع نسبي. إنها تؤكد طموحات الثقافة الذاتية إلى تقديم مساهمتها في عصر الكونية، على غرار ثقافات العالم الأخرى، وخصوصاً ثقافة المستعمر.

(2 / 2) أشكال سوء التفاهم والاضطراب في إعادة الأسلمة

بقي أن هذه العودة لا تتم دائماً من دون أن تثير صدمات جديدة. وبالفعل، أن نخلق فاصلاً "رمزياً" هو شيء، وأن نعيد الاتصال بنتائج معياري إسلامي منقطع، أي: مقطوع عن جدلية حيوية ينبغي على كل نظام معايير أن يرعاها مع المجتمع الحقيقي، خلال كل فترة "التغريب" هو، كما سنرى، شيء آخر.

هل تكفي هذه الإشكالية لتفسير كل شيء؟. كلا بالطبع. إنها تسمح بفهم أسباب الشعبية الجديدة للمفردات السياسية الإسلامية. وهذا شيء قليل، لكنه كاف. إنه يساعد على تفادي عدد من أسوء التفاهم المنهجية. إن إظهار الطبيعة الدلالية أساساً للقاسم المشترك الذي يجمع كل هؤلاء النشطاء (الإسلاميين) يؤكد هشاشة التحليلات التي تميز لنفسها تعميم البعد التفسيري لاستخدام نفس المصطلح.

إن إيضاح القلب الهوياتي للإسلام السياسي لا يوصل في الواقع إلى معرفة "سياسية" للمجموعة التي تسمح بتعيينه. ولا يمكن أن تُسقط من خطاب النشاط الأنماط المعقدة والمتغيرة التي سيتصرفون تبعاً لها في محيطهم الاجتماعي أو السياسي، المحلي أو العالمي، أمام تحديات عصرهم الأخلاقية والاجتماعية أو السياسية.

كما لا يجب أن تخفي خصوصية (عودتهم إلى المعجم الإسلامي) الضرورة المنهجية لإنشاء موضوع ثان، مختلف ومعقد، يحلل هذه المرة تنوع سلوك هذه الثقافة المشتركة واستخداماتها: وهكذا يجب حتماً عند إنشاء موضوع إسلامي (اجتماعي وسياسي) أن يكون مكتملاً لموضوع المعجم الإسلامي المنشأ مع الإشكالية الهوياتية. لماذا، في صفوف هؤلاء الذين ينوون تبني وتشجيع العودة إلى المعجم الإسلامي، هناك سياق راديكالية يؤدي إلى تشكيل متطرفين من نمط متطرفي القاعدة؟. ما لم نتبع الطرق السهلة للجوهرية (essentialisme)* (التي هي للثقافة كالعنصرية للإثنية) لا نستطيع أمام مثل هذا السؤال، في هذه المرحلة من التحليل، إلا أن نصوغ جواباً حذراً: لا يمكن عد راديكالية قسم من مستخدمي المعجم الإسلامي نتيجة لجوئهم لمثل هذه المفردات.

غير أن الضرورة المنهجية لعدم جعل "الإسلام" وحده دليلاً لنشاط القاعدة، أو أعضاء بقية الحركة الإسلامية، أو... سكان العالم الإسلامي، والتحديد أو التفسير الأساس لخياراتهم السياسية لا تزال كلها أموراً غير مقبولة عادةً. ويُنظر في الواقع إلى ضرورة فصل الانتماء الديني (أو فقط الثقافي) عن البرنامج السياسي بتحفظ، سواء بالنظرة الخارجية للحس الجمعي (sens commun) أو الأكاديمي^[5]، أو بنظر قسم على الأقل من النشاط المعنيين.

ما يتعلق بالنظرة الغربية، ما زالت إسلامية لغة المتطرفين الشيشان، واللبنانيين، والفلسطينيين، أو العراقيين، تحد غالباً من تفسير مقاومتهم أو

معارضتهم. وكلما ضعف تعمق المراقب في التعقيد الاجتماعي والسياسي للحلبة (الإسلامية)، ازداد ميله إلى الاعتماد على ما يعرفه، أو ما يظن أنه يعرفه، أي: العقيدة، والمصطلحات (جهاد، فتنة، تكفير، سلفي . . إلخ)، وتأثير شخصيات النشطاء على تاريخهم الطويل، مختاراً بذلك سهولة تفسير ثقافتي (culturaliste) بحمل.

والتخلي عن هذه المقاربة، ذات العلاقة المتبادلة الحتمية بين استعمال الخطاب الإسلامي والراديكالية السياسية، هو أكثر صعوبة بالنسبة لجماعة الخبراء بالإرهاب "الإسلامي" لا سيما وأن هذا يحرمهم من العمود الفقري "لتفسيرهم". إذا لم يكن هؤلاء الإرهابيون يهاجمون الغرب لأنهم ينصاعون لوصايا إيديولوجية متعصبة وليهاجموا "قيمتنا"، فيجب بالفعل البحث عن تفسير آخر. بدل من معاناة سريعة للنصوص أو الخطابات، يتطلب هذا التفسير الآخر الفحص الدقيق جداً للظروف الاجتماعية والسياسية التي خصّصت لها هذه النصوص، التي كُتبت، لسوء الحظ، بلغة يجهلها عددٌ من "خبرائنا"، أو التي قُلت فيها هذه الخطابات. يجب أن نبحث عن هذا التفسير على أرضية اجتماعية حيث، بعيداً عن قناعات "الخبراء" الجامدة، يسود تنوعٌ مشوّشٌ، وليونةٌ غير متوقعة للمراجع، واستثناءاتٌ شاذةٌ للقاعدة وكذلك تطوراتٌ محيرة.

وأكثر من ذلك، فإن موضوع الدافع الهوياتي (moteur identitaire) لإعادة الأسلمة ليست بالضرورة مقبولة بشكل أفضل لدى النشطاء الإسلاميين. ويميل أتباع القسم الحرفي للتيار إلى تصغيرها أو رفضها لصالح قراءة جوهرية بقدر قراءة المحللين الغربيين الأقل تزوداً بالوثائق. بنظرهم، باختزال "الشريعة الإسلامية" إلى "قاموس" أو إلى "عالم انتماء رمزي" لا أكثر، وبإذابة مبادئه ضمن تعددية تفسيراتها الممكنة، فإن مثل هذه الإشكالية تميل في الواقع إلى جعل الصفة المقدسة والخصوصية، وبالتالي قيم هذا القانون، أمراً نسبياً.

2 / 3) باكستان: دروس 'أرض الطاهرين'

مع ذلك تعدد الأمثلة التي تُظهر، على العكس، أن المرجع الذي تنتسب إليه مجموعة ما، وإن تكن دينية ومعروفة بأنها مقدسة، لا يمكنه أبداً أن يمنع التنوع اللانهائي للشأن الاجتماعي والسياسي، وحتى العرقي، من أن يؤكد حقوقه.

في العالم الإسلامي، أحد هذه الأمثلة قدمه قَدْرُ بضعة ملايين من سكان الراج، امبراطورية الهند البريطانية السابقة. فقد قرّروا عام (1947 م) أن يؤسّسوا أمةً جديدةً، حرصاً على الحفاظ على انتمائهم الإسلامي بمواجهة أغلبية مواطنيهم الهندوسية الساحقة. وستكون هذه الأمة، (أرض الطاهرين) [=باكستان] مسلمة. ومع أن فكرة إبقائها للمسلمين فقط لم تفرض نفسها إلا مع بداية مذابح طائفية اجتاحت شبه القارة بسرعة كبيرة، فإن باكستان أنشئت حقاً عبر المرجعية الإسلامية ومن أجلها، والتي كان عليها أن تكون رابطاً وطنياً. وبالتالي فإن القرب التاريخي ووحدة المكان يجعلان منها مسرح تجربة حية مثالية على إنشاء إسلام سياسي. هل يحلم المرء بمدرسة أفضل من حال بلدٍ سيجعل عام (1971 م) من إسلام آباد، (مدينة الإسلام)، المبنية كلها لهذه الغاية، عاصمةً له؟. ما الذي حدث إذن لهؤلاء الملايين من المواطنين المصممين بالإجماع على (العودة إلى المعجم الإسلامي) بعد أن راهنوا على إقامة قدرهم على مرجعية دينية مشتركة؟.

باعتمادها على معتقدات الجوهرية (essentialisme)، كان الأخرى. يمثل هذه الأمة التي توحيدها عقيدة واحدة، تمثل هذه القوة، أن تسير بخطى واحدة، بنفس الإيقاع، وبنفس الاتجاه، بما لا يرقى إليه الشك. وبالطبع، لم يحدث شيء مسن ذلك. وليس من الأمور المفاجئة أنه في باكستان، لا المركزية المؤسّسة للمرجعية الإسلامية ولا شبه الاحتكار الرمزي منعا ديناميكيات تنوع قوية من الظهور. ولا حتى التجانس الإسلامي للساحة السياسية ولا كذلك وحدة البلاد الإقليمية لم تقاوم متطلبات الزمن المتعددة.

عام (1971 م)، انتهت وحدة البلاد الإقليمية بعنف حيث أدى انفصال الإقليم الشرقي إلى ظهور بنغلادش. ومنذ ما قبل هذا الانفصال، أظهر عديد من الديناميكيات، السياسية أو الإثنية، الدينية أو الدنيوية، المحلية أو الدولية أو الإقليمية، نهاية إمكانية الموحدة للمرجعية الدينية المشتركة.

نجحت الأولى عن تباین وجهات النظر الذي يؤدي إليه حتمًا تفسير مدونات مرجعية، وإن كانت دينية. من دون مفاجأة، تبنت أقسام المجتمع الباكستاني، بتنوعها المعقد اجتماعيًا وثقافيًا وسياسيًا... الخ، أو أكدت، تفسيرات مختلفة لنفس العقيدة، ما أدى في سياق الأحداث إلى نشوء العديد من التيارات الدينية أو الثقافية أو السياسية أو ترسيخها: كصوفية الفرس، المنغرسية ضمن تقاليد شعبية قوية، التي تعارض تمسك العلماء المتغطرس بحرفية القوانين، والتي تشغلها مع ذلك ميل شديدة الحداثة، غير ليبرالية بالضرورة من جهة أخرى، للعمل السياسي؛ والإصلاحية العلمانية لقسم من النخبة (غربية الميل)؛ والسلفية الديوباندية (Déobandi)، التي تهدف إلى إعادة تقاليد تظهر لها تفسيرات جديدة بين الفينة والفينة مع ذلك. كما أعادت الانقسامات إلى الذكرى التمزقات القلبية المتعصبة بين الشيعة والسنة. وأخيرًا شهدت باكستان ازدهار أقلية قوية من المسلمين الذين قرؤوا في المرجعية الإسلامية (المفهومة فهمًا صحيحًا) الحق في أن يتحرروا منها باسم حرية معتقدتهم.

ونجحت ديناميكية تنوع أخرى، خارج المرجعية الدينية هذه المرة، عن منافسة الانتماءات الإثنية العديدة، التي تزخر بها باكستان، للمرجعية الدينية^[7]. وتُظهر جيدًا ملاحظة القومي وليد خان، الشهيرة، القوة التي تستمدّها المرجعية الإثنية من أقدميتها مقارنة بمنافساتها الدينية، وبالأحرى، الوطنية: أنا باشتون منذ أربعة آلاف سنة، مسلم منذ ألف وأربعمئة سنة، وباكستاني منذ أربعين^[8].

لقد أخضع المحيط الإقليمي والدولي وحدة المرجعية الدينية للتجربة. لقد اضطر استخدام باكستان إسلامها، من الدولة أو من المعارضة، لأخذ المتطلبات الخارجية المتغيرة والمتناقضة بالحسبان. فالولايات المتحدة، التي "وظفت" الباكستان منذ ولادتها ضمن استراتيجيتها لإقامة سدٍّ في وجه الاتحاد السوفييتي، قنعت لمدة طويلة بمختلف مظاهر إسلام حليفتها. ونعرف كيف تورطت وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية، منذ عام (1979 م)، في سيق تصديها للمد السوفييتي في أفغانستان، انطلاقاً من الأراضي الباكستانية، بحشد هؤلاء الذين كان الإعلام الغربي يدعوهم حينها (المجاهدون / les combattants de la foi). بعد عشر سنوات، أدى انسحاب الاتحاد السوفييتي من أفغانستان وانهيائه على الساحة الإقليمية والدولية إلى تخلُّ فظٍّ عن اللجوء إلى جهادي الحرب الباردة، ضدَّ عدوٍّ روسيٍّ غداً حليفاً.

فيما بعد، عجّلت اعتداءات (11 أيلول 2001 م)، بطريقة حاسمة أكثر بكثير هذه المرة، بإعادة تقويم لوضع الحلفاء أو أدوات سياسة إسلام أباد الخارجية "الإسلامية" (طالبان، أو المجموعات المسلحة المرسلة إلى كشمير). واضطر "الإسلام" الباكستاني إلى التكيف مع تطوّر مشابه في مزاج جيرانه المقرّبين: ساهمت أنظمة جزيرة العرب، مثل عددٍ كبيرٍ من أنظمة عربية أخرى، في تطوير الموقف الباكستاني من المرجعية الإسلامية. وبعد أن مولّت دول الخليج الحشود الجهادية المعادية للاتحاد السوفييتي، بدأت بالتنصل منها منذ عام (1990 م) ووضع خطة صارمة لضبط المظاهر النضالية لإعادة الأسلمة. وإذا تعرضت لمدّ معارضتها الإسلامية الخاصة، طالبت إسلام أباد، قبل حتى إن تقوم الولايات المتحدة بذلك، بإعادة تقويم مشابهٍ لذاك الذي سوف تفرضه واشنطن عليها قريباً.

وأصبح اللجوء إلى المصادر الراديكالية للتعبئة الدينية، التي كانت لفترة مصادر سياسية، سبباً توتّر وأرضية فصامٍ نسبيٍّ: بينما ظلّ "الجهاد" ضمن

بمجموعة أدوات السياسة الخارجية لإسلام أباد، أصبح اجتثاثه من الآن فصاعداً هدفاً هاماً للتعاون الأمني العالمي. وهكذا، فمنذ انسحابها المزدوج من أفغانستان وكشمير عام (2003 م)، كان على باكستان أن تدير "إسلامها" موفقةً بشكلٍ كلاسيكي بين مطلبين متناقضين: الحفاظ على دعم شركائها الأميركيين والعرب، من دون أن تمتنع مع ذلك عن اللجوء إلى الإمكانية الثمينة "للأسلمة"، بما في ذلك بعض أكثر أشكالها راديكالية^[9].

كيف نواجه هذا التعقيد الباكستاني، ناهيك عن البلاد التي تعيش فيها أغلبية مسلمي العالم مثل إندونيسيا أو ماليزيا، بغیر ما يفعله العديد من محللينا الذين يصدرّون أحكامهم الجازمة المتسرّعة قابعين في غرفهم عندما يحدثوننا عن باكستان "الأصولية"، والمملكة السعودية "الوهابية والنفطية"، وإيران "الشيعة"، واليمن "القبلية"، وكل البلدان التي تصرّ النظرة الإعلامية الغربية على بترها عن مجتمعاتها، وعن تاريخها، وعن جغرافيتها، وفي أثناء ذلك، عن . إنسانيتها، فقط بحجة أن الناس فيها (يعودون إلى المعجم الإسلامي)؟.

2 / 4) هوية عبر مجتمعية

كما يظهره جيداً مثال بن نبي، فإن سياق رد الفعل الذي تثيره القطيعة الرمزية والثقافية الناجمة عن الاستعمار كان أولاً وقبل كل شيء ذا طابع هوياتي. لذا يبدو البحث عن تفسيرات أو سببيات، قد تكون خاصة ببعض فئات المجتمع، تحدد نزوع أعضائها لأن "يصبحوا إسلاميين"، سراباً. ولا يساعدها كثيراً علم اجتماع الفئات (la sociologie de groupes)، ضمن السياق الدولي لحلبة الصراع السياسي بين الشمال والجنوب، في تفسير الحوافز (الهوياتية) للعودة الشرعية لـ (المعجم الإسلامي) والتفرع إلى "نحن" و"هم" الذي ينجم عنها. وعندما ينحرف هذا العلم، فضلاً على ذلك نحو شكل أو آخر من الحتمية الاجتماعية (يصبح المرء إسلامياً لأنه "مريض"، أو "فتي"، أو "غير متعلم")، يمكنه أن يكون خادعاً بشكلٍ واضح.

عندما تُعبأ طائفة، بشكلٍ سلمي أو راديكالي، ضد ما تراه سيطرةً أجنبيةً، سياسيةً أو ثقافيةً، تشمل هذه التعبئة، في الواقع، كل مكوناته، مهما كان ترتيب انضمام هذه الفئات الزمني. وهذه حال التعبئة الإسلامية، باعتبارها تأكيداً شرعيةً "العودة إلى المعجم الإسلامي" وحقوق أتباعها أمام مُحاورٍ أجنبي، سلطة استعمارية أولاً، ثم سلطة "إمبريالية". وفي الواقع يبدو جرد الفئات الاجتماعية (مُثقفين وبورجوازيين وعمالاً . . إلخ) المنخرطين في التعبئة الإسلامية دائماً غير كاملٍ وجزئياً وغير منجز، لأن فئات جديدةً تستطيع، في أي وقت، الالتحاق بها ولا تستطيع أيٌّ منها بمفردها كشف مفتاح انتساب الآخرين، رغم التأثيرات الممكنة للزعامة.

إذا أراد مؤرخٌ "تفسير" المقاومة الفرنسية للاحتلال الألماني مختزلاً إياها باستراتيجية واحدة فقط من استراتيجيات الفئات الاجتماعية للمواطنين، مُخفياً بذلك أساسها "الوطني" (وحداداً، فضلاً على ذلك، من قوة البواعث المشتركة لجميع النشطاء فيها)، فسيثير الشك. ومن دون أن نقارن هنا بالطبع أهداف أسامة بن لادن الأميركية بأهداف المقاومين الفرنسيين في الحرب العالمية الثانية، وجورج بوش وأرييل شارون أو بعض الطغاة العرب بزعماء الرايخ الثالث، سنقبل أن تميل تعبئة يراها الناشطون فيها تعبيراً عن مقاومة لعملية سيطرة، إلى التجرد قليلاً من حدود الفئات الاجتماعية. إن قراءة اجتماعية لهذا النمط من التعبئة (التي تلح مثلاً في حال المقاومة الفرنسية، على أنه من الأكثر سهولةً أن تكسب رجال المقاومة إن كان المرء فقيراً، مما لو كان يَخاطر بمصادرة أملاكٍ صناعية ضخمة . . إلخ)، ليست ضرورية لكنها مكتملة، لإيضاح عوامل "مساعدة" وظرفية، وليس السببية الأساس.

من ذلك، تتلاقى استقصاءات الوضع لتُظهر أن ليس هناك من شكل اجتماعي، اقتصادي نمطي لـ "معتنق العودة إلى المعجم الإسلامي". ولا كذلك لتطرف القاعدة أو الاستشهادي الفلسطيني^[10]. في كل مكان، تثبت

الدراسة الاجتماعية للأرضية الإسلامية حقيقةً واحدة: حقيقة تنوع النشاط الاجتماعي وضحالة تفسير اجتماعي - اقتصادي بحثاً لالتزامهم. إن تشبث المراقبين بالخط من شأن انبعاث المرجعية الإسلامية باختزاله إلى نوع من المرض، غالباً ما يقودهم مع ذلك، إلى أن يريدوا أن "يسري الداء" بشكل أساس، أو ربما، حصري، في بعض الفئات الاجتماعية، الأكثر عوزاً اقتصادياً وثقافياً في هذه الحالة. وقبل الاعتراف المتأخر بالدور الحاسم للنخبة المثقفة في تشكيل المطالب التي ترددها كل مكونات المجتمع، لم يشأ عددٌ من الكتاب، ومعهم الرأي العام، أن يروا إسلاميين، سوى القادمين من صفوف "شبان المدن العاطلين عن العمل"، و"غير المتعلمين"، أو بشكلٍ أوسع، "الذين لفظهم التطور".

وقد أظهرت انتصارات الإسلاميين المصريين في بداية التسعينيات، في نقابات المهن الحرة جميعها (باعتبار أن النقابات العمالية ظلت تحت السيطرة الصارمة لجهاز الدولة)، بشكلٍ واسعٍ نهاية هذه الموضوعة، الشائعة بقدر ما هي مبسطة. وقد أجهز عليها دخول الأحداث الإسلامية لأسامة بن لادن وأيمن الظواهري تحت الأضواء، مليارديرٌ سعوديٌّ وجراحٌ مصريٌّ، سليل عائلة كبيرة. مع ذلك تنبثق اليوم نفس التفسيرات التي يحاول فيها الاجتماعي إخفاء السياسي، "لتفسير" بواعث الشبان الانتحاريين المغاربة أو اللندنيين.

وفي صفوف الإسلاميين، من المعروف بالفعل أن أعضاء الطبقة العاملة المدنية، الموجودين لكن ليسوا أغلبية المجموعة، يجاورون أصحاب المقامات العالية البورجوازية (النفطية، والتجارية، والعسكرية، والقبلية)، وكل أطراف الطبقة الوسطى وكل طبقات الأرستقراطية. وظهر أيضاً أن الأجيال تقف هنا جنباً إلى جنب، وكذا الفروع المهنية، وأيضاً مستويات وأشكال التعليم. وأخيراً، وليس آخرًا، بدأ الحس المشترك يخضع لحقيقة أن معيار "الجنس" ليس بأكثر وظيفية. مهما كان رسوخ الفكرة النمطية التي ترغب

في أن تكون النساء اللاتي يصبحن "إسلاميات" لا يفعلن ذلك إلا خضوعاً للعنف الذكوري لآبائهن وإخوتهن وأزواجهن، فإن النساء، أفغانيات وإيرانيات وتونسيات، يتسابقن إلى ذلك.

إذن هؤلاء الإسلاميون ليسوا مجرد فقراء "أهملتهم التنمية". وليسوا كذلك "أغنياء" أسكرتهم أموال النفط المبددة، ولا "فتية" (نتاج تكاثر سكاني غير منضبط)، ولا "بورجوازيين أتقياء"، ولا "مثقفين"، ولا مجرد "مدنيين"، أو "عسكريين"، أو "رجال" (ذكوريين)، أو "نساء" (مسحوقات). إنهم كل هذا معاً، ضمن تنوع مشابه لتنوع فاعلي تعبئات أخرى ولدت كرد فعل على شكل أو آخر من أشكال السيطرة.

إن نزوع تعبئة هوياتية (identitaire) إلى أن تكون لها قاعدة عبر المجتمع لا يتطلب مع ذلك، سواء في الحلبة الدولية أم في الحلبات الوطنية، استثناء المعايير الاقتصادية بشكل منهجي من التحليل (حتى عندما تفرق هذه المعايير، عند الاقتضاء، بين بعض الفئات الاجتماعية). وبالطبع فإن التعبئات الاحتجاجية، والتأكيدات الهوياتية أيضاً (رفض هوية لحساب أخرى) ذات صلة بالتالي بسببيات من النمط الاقتصادي. إذا لم يعد المرء إلى (المعجم الإسلامي) فقط لأن لديه اقتصاداً مشلولاً، فإن إرادة التنصل من انتماء للمطالبة بآخر يمكن أن تكون طريقة للشكوى من إحباط ذي بعد اقتصادي. وتشير إرادة مجموعة تأكيد هوية مختلفة عن هوية المجموعة الحاكمة، فيما تشير، إلى سوء عمل آليات توزيع الموارد، السياسية والاقتصادية، لدى الانتماء "المرفوض". وبصورة خاصة في الاستعمار "على النمط الفرنسي"، يفسر رفض الهوية الفرنسية، في جزء منه على الأقل، بأن القوة المستعمرة التي كانت تريد "مشاطرة" هويتها لم تهتم البتة "بمشاطرة" مواردها السياسية ولا الاقتصادية. وداخل الأسوار الوطنية في الجنوب هذه المرة، على نفس أرضية التأكيد الهوياتي، عندما عبئ (الرجوع إلى المعجم الإسلامي) ضد نخبة من

سكان البلاد الأصليين متهمين بالانسياق مع محيط "أجنبي"، لا يمكن إنكار الدور الكامن للعوامل الاقتصادية. كما أن الانخفاض الحاد في طاقات إعادة توزيع الثروة في الدول النفطية الذي حدث في بداية الثمانينيات (إثر انهيار أسعار المحروقات) ساهم كما يبدو، لدى هؤلاء الذين تخلخلت أوضاعهم بفضل التقشف المتزايد، في الاعتقاد بانتماء "إسلامي" يُنظر إليه كبديل لانتماء هذه النخب الحاكمة، العلماني، وبالتالي "الأجنبي"، التي لم تعد قادرة على تلبية طموحاتهم الاقتصادية.

لكن هذه الأسباب المتنوعة لا تستطيع تسويغ الحتمية الاجتماعية التي لا تزال سائدة غالباً لتفسير الصحوة الإسلامية بكاملها. ويجب أن يكفي حال المملكة السعودية الغنية، المشتهر بها لغناها والمتهمة دوماً في الوقت نفسه بأنها "المصدر العالمي الأول للإسلام السياسي"، للاقتناع بأن كل نفط العالم (أو ذهبه)، وكذا كل قروض البنك الدولي لن تنجح في إعادة تغيير أنصار إعادة شرعية المعاني الرمزية للثقافة الإسلامية، في مجتمعاتهم، أو في حلبة الشمال/ جنوب، وجعلهم "علمانيين" أو "ماركسيين".

2 / 5) خلف شجرة الإسلام السياسي (الهوياتية)،

الغابة الاجتماعية والسياسية

يُظهر الفحص الدقيق لمختلف أشكال المفردات الإسلامية أن الذين اختاروا استخدامها، حتى بطريقة "تفاخرية" وحصرية، يقومون بذلك اليوم خدمة "لبرامج" لا حصر لها، مستعملين تقريباً كل أنماط العمل السياسي. والوصول إلى مفاتيح سلوكهم على كل حال أشد صعوبة بكثير من الإعتماد على القناعات التمييزية التي تود أن تجعل من "المسلم الجيد" إرهابياً مؤكداً بنظر البعض، وإنسانياً مثالياً بنظر البعض الآخر. وحسب قناعة قلناها منذ زمن طويل، لا ينشأ الإسلام السياسي في الواقع

عن ظهور إيديولوجية سياسية نوعية (راديكالية ومتعصبة في هذه الحالة)، ولكن من إعادة ارتباط بين مرجعية الثقافة الإسلامية وكامل الانتاج المحلي للهويات السياسية. ويمكن للإسلاميين، بشكل خاص، تبعاً لمسارهم التعليمي والسياق الاجتماعي والسياسي، المحلي والإقليمي، الذي يتطورون ضمنه، وحسب طبيعة وممارسات مُحاورهم السياسيين المحليين أو الدوليين؛ وسنعود إلى ذلك في الفصول القادمة، أن يظهروا حُرفيين أو ليبراليين، ديموقراطيين أو استبداديين، شرعويين أو ثوريين. ومن الرفض التام "للتقنية" الديموقراطية الغربية (حسب التفسير الحرفي الذي يقول إن 'السلطة الإلهية تتعارض مع سلطة الشعب') إلى الإدعاء بأنهم مصدرها ("الشورى لدى المسلمين" سبقت ظهور الديموقراطية الفرنسية . . إلخ)، يمكن ملاحظة التلصيف الكامل للمواقف والتصرفات، سواءً في وضع المعارضة أو ممارسات الأنظمة "الإسلامية" الحاكمة.

وبالنسبة لهذه الأخيرة، فإن إنجازاتها بالطبع أقل تجانساً مما يدركه الاعتقاد الشعبي عادةً. ولا يمكن البتة إثبات أن إيقاع طلب التحرير السياسي والتحديث الاجتماعي (أي: تطوير مساحة من السياسة المستقلة، والحد من لجوء الحكومات إلى العنف القمعي، وتأكيد مكانة المرأة في الحيز العام المهني أو السياسي)، البطيء وغير المتساوي عالمياً، كان هكذا في "إيران الملالي" أو في "سودان الترابي" أكثر منه في جزائر بوتفليقة، ومصر مبارك الأزلي، أو تونس الجنرال-الرئيس "حامي العلمانية". ومهما كان سير الانتخابات البرلمانية أو الرئاسية قريبة من الكمال، ومهما كان إشكالياً مبدأ شرعية مزدوجة شعبية ودينية (ولاية الفقيه)، فإن الفرص التي لدى الناخب الإيراني اليوم في التأثير في ميزان القوى السياسية على رأس الدولة هي حتماً أكبر بكثير من فرص نظيره الجزائري أو التونسي أو المصري، المحكوم بإعادة انتخاب تخلو من المفاجآت، من دون حتى إن يستحق تعاطف الطبقة السياسية الغربية، مع كبار حلفاء الغرب الجمهوريين (أو الملكيين) في شمالي إفريقيا.

ولكي نفهم آليات هذا التنوع الإيديولوجي الداخلي للتعبئة الإسلامية نستفيد من أدوات علم اجتماع المجموعات. لقد قلنا إن هذه الأدوات لا تفيد كثيراً في تفسير القاسم المشترك الهوياتي أمام المقابل الغربي، لكنها تستعيد وظيفتها حالما يتعلق الأمر بفك طلاسم خفايا "المجتمع الإسلامي" الاجتماعية والسياسية، بكل تعقيداتها الإنساني. أي: عندما يتعلق الأمر بشرح الاستخدامات المتنوعة التي سيقوم بها أتباع (العودة إلى المعجم الإسلامي) لمفرداتهم، حسب المظاهر الاجتماعية، والتربوية، والاقتصادية، والسياسية، المحلية أو الإقليمية، التي يتطورون ضمنها. على علم الاجتماع إذن أن يساهم في تفسير تنوع المسارات الفردية "الإيديولوجية" و"المذهبية" للإسلاميين، هؤلاء الذين يعزلون أنفسهم في حانة التَّقْوِيَّة "الصوفية" (piétisme contemplatif) والتعايش مع صاحب السلطة المحلي، حتى هؤلاء الذين يختارون العمل النيابي التشريعي، أو، أخيراً، هؤلاء الذين يتطورون نحو راديكالية ثورية، أو حتى إرهابية.

2 / 6) خفايا مسار إيديولوجي: سلفي يميني بين

الراديكالية "الدينية" والإستراتيجية الاجتماعية

لنتفحص مثلاً حالة الشيخ مقبل بن هادي الوادي (1930-2000 م) الذي أتبع مساراً "إسلامياً"^[11] طويلاً قبل أن يصبح المنظر الرئيس لأكثر اتجاهات التيار السلفي اليمني (والعالمي) حَرْفِيَّةً. خطابه يقدم حوافز متنوعة على أنها ذات طابع مذهبي، دعت إلى التنصّل شيئاً فشيئاً من انتمائه الشيعيّ الزيديّ البدئي^[12]، ثم إلى اعتناق اتجاه (سلفي) للسنة السعودية، مؤكداً في الوقت نفسه معارضته لنظام السعودية، وإلى التحالف فترة مع الإخوان المسلمين الموجودين في اليمن ثم محاربتهم، وإلى قبول التعاون مع النظام اليمنيّ للرئيس علي عبد الله صالح قبل أن يتصالح، قبل وفاته بقليل، مع النظام السعودي.

خلف الواجهة المذهبية لسلفية مقبل، من المهم أن نظهر أهمية دور المتغيرات الاجتماعية والسياسية العادية التي تسهم في فهم مثل هذا المسار. ومن دون أن ننكر الجزء العائد لاستقلال النشاط الإسلاميين، يجب أخذ هذا المزيج المعقد من الخوافز الشديدة الدنيوية في الحسبان بشكلٍ منهجي لنفس مسارهم المتميزة، كما كنا لنفعل من أجل أي من نظرائهم ضمن سياقات سياسية أخرى. مسار مقبل إذن ليس فقط مسار "إسلامي" سلفي. مقبل، أيضاً، مواطنٌ يحمل التبعية اليمنية أولاً، ذو انتماء طائفي "زيدي" ثانياً، وأخيراً هو من طبقة اجتماعية (رجل قبيلة) دنياً نسيياً. وقد سعى، من دون نجاح يُذكر، إلى تسليق درجات الطبقات الاجتماعية والمهنية لبيئته الوطنية، ثم للمملكة السعودية المجاورة بعد ذلك. وقد نجح أخيراً إثر عودته من السعودية، في الارتباط بالسوق السياسي-الديني لموطنه الأصلي، موظفاً المكتسبات الرمزية التي حصل عليها في الخارج.

وقد وُلِدَ عام (1930 م)، في مكان قريب من الحدود مع المملكة السعودية، في شمال يمني يحكمه الإمام الزيدي يحيى حميد الدين. وقد أدرك سريعاً وزن "انتماءاته الأولية" القومية، والطائفية، والاجتماعية. كان اليمن وقتها أحد أشد بلاد العالم فقراً. ولديه نظامٌ سياسي، دينيٌ مفرط التراتبية (الإمامة الزيدية، التي أصبحت ملكية وراثية عام 1926 م)، حيث كل فرد محصورٌ بدقة في طبقته الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية^[13]. وفي هذا المستوى المادي جداً بعض ما يفسر حتماً مسيرته "الإيديولوجية" وابتعاده عن انتماءاته الأولى. في التركيب الاجتماعي للمجتمع الزيدي، محكومٌ على مقبل بالبقاء تابعاً تبعية مزدوجة: فهو لا ينتمي للأرستقراطية الدينية لسلالة النبي (السادة، الوحيدين الذين يمكنهم أن يطمحوا إلى منصب الإمامة الرفيع)، ولا للأرستقراطية الحقوقية "للقضاة"، مستشاريهم الأساسيين، ولا حتى لأرستقراطية "السيف" التي يشكلها، حتى يومنا هذا، رؤساء القبائل الكبيرة، قوة الإمامة المسلحة الرئيسة لفترة طويلة.

لم يكن التزامه الأول في صباه سياسياً ولا إيديولوجياً، لكنه كان مهنيًا جدًا. وكالآلاف من مواطنيه، ذهب للعمل في المملكة السعودية للخروج من الضائقة الاقتصادية. وفي مكة، كسب قوته من العمل في البناء، متابعًا تعليمًا دينيًا في الوقت نفسه. ووضعت زيدية في وضعٍ خطيرٍ مع قوانين البلاد التي استقبلته في مجتمعٍ حيث الأقلية الشيعية غير مقبولة. إذن كان ثمن الاندماج الناجح "بالعامل" الديني، والاقتصادي وكذلك الاجتماعي، السعودي، يمر عبر التخلي عن انتمائه الطائفي الأصلي. وهذا ما قام به.

وفور عودته الأولى للبلاد في أواسط السبعينيات، أظهر على كل حال أنه اعتنق المعتقدات الوهابية السائدة في المملكة السعودية: تخلص من "تقديس الوسطاء" بين الخالق والإنسان، سواء كان هؤلاء أولياء، أو زعماء روحيين لأخويات صوفية، وهو ما تنكره التقاليد معتبرة إياه "إشراكًا"، أي: رفعًا للمخلوقات إلى نفس مرتبة الخالق. وفي قريته القريبة من صعدة، استنكر وجود قبور في المساجد، واستخدام التماثيل أو التعاويذ. وباعتبار أنه أعلن انتقاداته علنًا بشكلٍ واسعٍ وحاول المزاحمة، مارس وجهاء الزيدية ضغوطًا على المقربين منه "كي يجروا له غسيل دماغ"، حسب تعبيره. ولإعادته إلى الصواب، أرغموه على اتباع دروس جامع الإمام الهادي، مهد مذهبهم.

وقاوم ثلاث سنوات، وقبِلَ بالألا يدرس سوى النحو. حينذاك لم تكن العزلة والنفي اللذان بدأ يعانيهما إيديولوجيتين فقط. كان لهما بعد اجتماعيٌّ صريحٌ وتعبيرٌ عن احتقار "السادة"، سليلي الرسول، له. وحالما حاول الامتناع عن ذلك، بفعاليته الدينية وبالتالي السياسية فرضيًا، ذكره أعضاء الأرستقراطية الدينية بصراحة بمكانه في السلم الاجتماعي: إنه ليس سوى قبائلي وضيع ولن يحلم بالخروج من طبقته. وتهكموا قائلين: مهما دعكنا المسحة، لن تصبح أبدًا بيضاء. كان هذا التنبه الديني والاجتماعي مهينًا بشكلٍ خاص، لأنه صدر عن هؤلاء الذين يحمون شحوب بشرتهم بمظلاتٍ

واسعة كيلاً يصبحوا كالفلاحين. لقد دوّن مقبل في سيرة حياته: سأذكر ذلك طيلة حياتي.

في نهاية السبعينيات، أنجز الزيدي مقبل مساره نحو السلفية. وسبب له كونه آتياً من بلد "شيعي" مرةً أخرى شكوكاً في شرعيته في المملكة السعودية التي عاد إليها طلباً للرزق. وبينما كان يطمح لتغيير وضعه والوصول إلى مقام تدريس القانون الإسلامي، متسلحاً بشهاداته الجديدة، شككت لجنة تحقيق من جديد بسلامة معتقده. لقد تم استجوابه بشكل خاص عن طريقة رفع الأذان للصلاة وعن جواز الصلاة مع ارتعال الحذاء^[14]. وأكد قائلاً: أنا سنّي، وأفكر مثلكم؛ ومن حينها حارب الشكوك التي تعوق مهنته بنوعٍ من المزايدة المعادية للزيدية.

وسُجن لفترة وجيزة بتهمة الارتباط بجماعة (جهيمان) التي احتلت بعد ذلك بقليل (20 تشرين الثاني 1979) مسجد مكة الكبير (وهو عملٌ أدى قمعه، بالاستعانة المباشرة بمجموعات التدخل في الدرك الوطني (Groupe GIGN / d'Intervention de la Gendarmerie Nationale) الفرنسية، إلى مئات القتلى)، عندها لجأ مقبل غائباً إلى موطنه الأصلي اليمن. ومنذ عام (1970 م)، انتصرت الجمهورية هناك على الإمامة. وقد شجعه في خياراته الدينية مع ذلك "المادّية" و"الشيوعية" النسبية للنظام الذي أتى به إلى الحكم عام (1962 م) التدخل العسكري لجمال عبد الناصر. ولدى عودته من السعودية، استقبله الإخوان المسلمون ودعموه مادياً. حينها كان الإخوان، كما في الماضي، حلفاء النظام المباشريين. ويستند رئيس الدولة عليهم طبعاً، ما دام على الجمهورية، التي أكدت أنها ضد ثيوقراطية زيدية مازالت راسخة بقوة في الثقافة الشعبية، أن تسدّ ثغرةً في الشرعية الدينية.

في السبء كان للسلفي مقبل موقفٌ مزدوجٌ من تيار الإخوان المسلمين. وقد قال إن بعض أساتذته السعوديين «حذروه من أن يسلم لهم مصيره».

لكن ذلك لم يمنعه، عند الحاجة، من التعاون مع الذين كانوا حينذاك حلفاء السلطة الأقوياء. وقَبِلَ بالتالي إدارة أحد معاهدهم. وبعد سنة، عام (1982 م)، في سياق سياسي مختلف، قام بالمقابل بتحول مذهلي. في مؤلفه «المؤسس: المخرج من الفتنة»^[15] الذي يحدد فيه الخطوط العريضة لرؤيته "السلفية" للإسلام، قطع علاقته بفظاظه مع هؤلاء الذين سوف يدعّوهم متهمكماً (الإخوان المفلسين). وأصبح حلفاؤه بالأمس، مثل أي "كافر" أو يكادون، كبش محرقة المفضلين.

كان الباعث على تغييره طبعاً حججاً ذات طبيعة "دينية": أسقطت كل "التجديدات" للقراءة الكلاسيكية للقرآن والسنة، المنسوبة للإخوان وشُبّهت بتجديدات مماثلة مخالفة لصحة المعتقد التقليدية (بدعة). فالإخوان المسلمون، بدخولهم لعبة الانتخابات، متهمون بتغذية انقسام الجماعة إلى أحزاب (الحزبية)، وبالتالي، تجزئتها بالنهاية (الفتنة). لكن هناك دوافع عميقة جداً، قومية ومهنية-اجتماعية ونحزبية تكمل إيضاح هذه الواجهة المذهبية.

وتصادف بالفعل أن أستاذية العلماء المدرسين المصريين، وهم غالباً مجرد مهاجرين "اقتصاديين"، يتم التدريب عليها في اليمن ما يضرّ بالنخبة الدينية المحلية. وبالتالي فإن الإخوان "المستوردين" هم هدفٌ لانتقاد لا يخلو من غيرة حَرْفِيَّة وقومية: هؤلاء الذين أفسدوا الإخوان المسلمين في اليمن، هم المصريون الذين أتوا للعمل في "المعاهد العلمية" ومكتب التوجيه والهداية. ومعظمهم انتهازيون. يتظاهرون بالانضمام بحماس للإخوان المسلمين ليكسبوا ثقة مدراء المعاهد ويحافظوا على عملهم. لكن معظم هؤلاء المصريين "يغيرون لونهم". إنهم مستعدون ليصبحوا سنّيين بين السنة، وشيعيين بين الشيعة، وحتى صوفيّين بين الصوفية. [...] يرفض اليمنيون حتماً أن يكونوا أذياً للمصريين والسودانيين الذين يرسخون لديهم المبادئ التي سبق أن رفضها الشباب المصريون^[16].

وفي شريط مُعَنون ببلاغة «الحمير ذور العمائم»، ييسط مقبل حدة لسانه لتطال علماء جامعة الأزهر القاهرة الكبيرة. ضغينته إذن واضحة تجاه هؤلاء المميزين، الذين كانت الحكومة اليمنية تأتي بهم بمشقة في محاولة لتهدئة المواطنين، في سياق توحيد البلاد الذي حصل في أيار (1990 م)، كما نرى بوضوح تشابه "مرونة التأقلم" مع المحيط التي يستنكرها مقبل لدى المهاجرين المصريين في اليمن، و"مرونة التأقلم" التي أظهرها بنفسه كمهاجر في السعودية، أو، كما سوف نرى، "كرجل سياسة" في اليمن.

هذه المنافسة الداخلية للتيار الإسلامي ليست في الواقع التفسير الوحيد للراديكالية الفظة لخطاب "السلفيين" اليمنيين ضد "إخوانهم" المسلمين. إن عودة تاريخية وجيزة هي أمرٌ ضروريٌ لفهم كيف حصلت القطيعة، بمواجهة وصراع أكبر بكثير مما في المملكة السعودية المجاورة. في المحيط السعودي، يبدو أن الإخوان، "المستوردين" أيضاً من مصر (التي هربوا منها خشية قمع عبد الناصر) والناقلين الأساسيين لنوع من التجديد الديني والسياسي، امتنعوا عن الدخول في توترٍ مفتوح مع تبعية سلفية شديدة الانغراس في النسيج الاجتماعي والنخب الحاكمة معاً. بالمقابل في اليمن ساهمت اعتبارات السياسة المحلية في تأكيد "إيديولوجي" للسلفية. والإخوان المسلمون المحليون، الذين ورثوا، كما رأينا، تاريخاً طويلاً من التعاون مع النظام، ساهموا في عام (1982 م) مرة أخرى في الدفاع عنه، مناضلين ضد مقاتلي الجبهة الديمقراطية، التي زرعتها الاشتراكيون العدنيون في المنطقة الحدودية الجنوبية.

ورفضوا في هذه الفترة الانضمام للنظام، من دون أن يؤكدوا معارضتهم الممكنة له، وأعلنوا ذلك. وكان الرئيس علي عبد الله صالح قد شكل حزباً وحيداً، هو (مؤتمر الشعب العام)، الذي كان يأمل أن يرى فيه انصهاراً لكل التشكيلات السياسية القائمة^[17]. وقد أمل خصوصاً أن ينتسب إليه الإخوان، المكون الأساس للتيار الإسلامي، الذي يعلم حاجته إلى دعمه الإيديولوجي، وصلاته القبلية كذلك. واقتنع عبد الملك منصور، أحد أكبر

زعماء الإخوان، بالانتقال إلى معسكر الحزب الجديد، لكن معظم الفرق رفضت أن تتبعه، وأعطى قائد الحركة أحمد ياسين الأمر بمقاطعة منصور.

وهكذا دخل الإخوان المسلمون السياسة بواسطة التعددية التي بدأت معالمها في الظهور. ولكي يقسم النظام المعسكر الإسلامي بذل جهداً، مع المحافظة على علاقات طيبة مع الإخوان، الذين سوف حتى يشركهم في الحكومة عندما سيحتاج لذلك عام (1993 م) ليتصدى للاشتراكيين، في استمالة خصومهم المحتملين. وضمن هذا السياق أبرم مقبل اتفاقاً مع النظام، بادئاً معه تعاوناً طويلاً متعدد الأشكال. وبصورة شديدة المغزى، في حين انتقد الإخوان بشدة في كتابه البراجمي «المخرج من الفتنة»، هادن منصور، الذي أصبح عضواً في حزب الرئيس. وبالتالي فإن التيار السلفي الرئيس أصبح بعد الآن ليس فقط مقبولا، وإنما مدعوماً من السلطة. وصمد هذا التعاون بقوة أمام وحدة عام (1990 م) والانفتاح الانتخابي التعددي الذي ترسخه.

وقاتل السلفيون الاشتراكيين مع بقية المعسكر الإسلامي إلى جانب الجيوش الحكومية إبان الحرب الأهلية عام (1994 م) (بين اليمن الشمالي سابقاً والجنوبي سابقاً "الاشتراكي"). وبعد انتصار الشمال، استمروا في مساعدة النظام على محاربة تأثير حزب اشتراكي ضَعُف كثيراً، لكنهم أصبحوا السلاح الانتخابي المفضل للنظام ضد الإخوان (الذين طردهم النظام من الحكومة بعد انتصاره على الاشتراكيين). وخلافاً لهؤلاء^[18]، حظر أتباع مقبل المشاركة في المشاورات الانتخابية؛ ساهموا إذن في تقسيم النخبين الإسلاميين، ليس إلى معسكرين (معارضة وسلطة)، ولكن إلى ثلاثة، لأن معسكر المستكفين يقلل بالمقدار ذاته من تمكن المعارضة الانتخابية من حزب الرئيس.

توفي مقبل في تموز عام (2000 م)، وكان قبلها قد تصالح مع السعوديين، الذين قدموا له إقامة للعلاج في الولايات المتحدة الأميركية. إذن، رغم الحرفية المحافظة لتعاليمه، كان "السلفي" حليفاً موضوعياً أكثر منه خصماً لأنظمة شبه جزيرة العرب. مثل هذا التعاون يفسر لوحة كاملة من مسيرة

إسلامي "سلفي". إذن يتّضح أن راديكالية السلفيين المذهبية ضد الإخوان المعارضين لنظام علي عبد الله صالح هي، جزئياً على الأقل، نتاج تهاون السلطة المتساعمة. وباعتبار أن السلفيين هم بشكل واضح أقل انخراطاً من الإخوان في ديناميكية التحديث السياسي، لا يخلو مثل هذا الدعم، الذي له ما يمثله في العديد من بلدان المنطقة، من الواقعية والاستخفاف.

في اليمن كما في أي مكان آخر، ثمة خلف شجرة الإسلام والإيديولوجيا، كما نرى، غابة الاجتماعي والسياسي، هي أكثر كثافة أحياناً مما يمكن أن نظنه.

(7 / 2) الإسلام السياسي في أحواله جميعها

بعد أن نوضح طابعه الهوياتي، والخاصية عبر المجتمعية لقاعدته، وتعددية وابتدال المتغيرات التي تشرح سلوك جوهره البشري في السياسة، لن يفهم "الموضوع الإسلامي" فقط بتعميم هذا أو ذاك من الأشكال، الداخلية أو الدولية، التي يوجد فيها. وعلى تحليله أن يوازن أكبر عدد ممكن من هذه الأشكال، باعتبار أن كلاً منها، فضلاً على ذلك، أسير تاريخيته الخاصة. لا تكمن بداية الإسلام ونهايته إذن فقط في الإخفاقات أو في النجاحات، وقد حدثت، بما في ذلك على صعيد التحديث الاجتماعي والسياسي، لحكومات السودان حسن الترابي، أو الإيراني الخميني، ولا تتلخص في شعار الإخوان المسلمين المصريين: «الإسلام دستورنا».

طرق عمله ليست فقط طرق حزب الله اللبناني، أو الجهاد الإسلامي أو حماس الفلسطينيين المناضلين ضد الاحتلال العسكري الإسرائيلي. ولا تختزل إلى التوترات الطائفية التي ما زالت تمزق أحياناً السنة والشيعة، الصوفية والسلفية، الماركسيين والإسلاميين. كما لا يستطيع عرض دقيق للإسلام أن يتجاهل حرفة طالبان الأفغان المحافظة والتيار السلفي، ولا الإصلاح التحديثي لرئيسي الوزراء التركيين أربكان أو أردوغان. وكذلك لا يمكن أن

ينحصر في الإنجازات الانتخابية المثيرة للدهشة لزعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية عامي (1990 و 1991 م)، أو لافتقارهم الواضح لحس التواصل: يجب عليه أيضاً أن يشمل ألفاظ ميثاق الحكومة الذي أبرمته هذه الجبهة نفسها في كانون الثاني (1995 م) في روما بإشراف مجموعة (سانت إيجيديو/ Sant' Egidio) الكاثوليكية مع التروتسكية لويزا حنون وأعضاء من جبهة التحرير الوطني القديمة وعلمانيي جبهة القوى الاشتراكية، ضد السلطة العسكرية التي أتت بها انقلاب كانون الثاني (1992 م).

يجب على تحليل الإسلام السياسي أن يأخذ في الاعتبار التصميم البارد لطيارى بوينغ الخطوط المتحدة، أو الأميركية، الانتحاريين في (11 أيلول 2001 م)، وفيضان المقاومة العراقية بجميع الأشكال (وخصوصاً عندما تضع قنابل في الكنائس، كما يقال). وكذلك، الوقاحة المهنية لجلادي المجموعة الحاكمة الجزائرية عندما يذبحون باسم خصومهم (يتظاهر العسكريون بأنهم إسلاميون ليقترفوا جرائمهم)، أو صفاقة السجانيين الأميركيين التابعين للحرب الشاملة ضد الإرهاب. يجب أن يدمج انتصارات رئيس مجلس النواب اليمني "الإسلامي" (وأنصاره "القبليين") وانتصارات النواب الإسلاميين الأردنيين والكويتيين واللبنانيين والأتراك، بامتصاص أزمات محيطهم الوطني. يجب أن يكون قادراً على أن يأخذ في الاعتبار كل هذه المعطيات وآفاً أخرى، ضمن تنوعها الذي لا ينتهي. ومن أجل هذا، يجب بالتالي أن يملك ليس فقط مرصداً، ولكن مئات اللواقط المرتبطة بأشكال سياسية واجتماعية وقومية عديدة بقدر المستطاع.

وأخيراً، على تحليل دقيق للظاهرة الإسلامية [الإسلام السياسي، ز م] أن يكون قادراً على الصمود أمام تقلبات الزمن. في الواقع، وجب توثيق لقطات الملاحظة الخاطفة بقدر المستطاع، لأن القيمة الإخبارية في كل زمان وكل مكان لخطب وسلوكيات زعيم أو ناشط سياسي تتعلق بالطريقة التي

تواجه فيها تعاليمه بالزمن وتتجدد: ينطبق هذا المبدأ الأساس في العلوم السياسية على الجميع، بمن فيهم إسلاميو اليوم. ولإثبات الحجة في مناظرة حول الإسلام السياسي عام (2005 م)، فإذا استخدمنا أسلوب الإخوان المسلمين المصريين في الأربعينات، فإن ذلك يتطلب جهداً لربطه بالسياق بمائل الجهد الذي يتطلبه الاستشهاد بخطابات اليسار أو اليمين الفرنسي في تلك الحقبة لتفسير مواقفهما الحالية. وكذلك، بالعودة بالزمن إلى الوراء، فإن تصريحات وممارسات الزعيم الأصولي لجهة الإنقاذ الإسلامية الجزائرية عام (1989 م)، علي بلحاج، ليس لها فائدة في تفسير الوضع الحالي لبلاده والتيار السياسي الذي يمثلها هناك سوى في المنظور المستقبلي: يجب مقابلتها مع خطابات الإسلاميين الآخرين الذين كانوا يعارضون حينها خطه السياسي، في الجزائر وفي العالم، ولكن أيضاً مع خطابات علي بلحاج نفسه ومواقفه، المختلفة جذرياً حول نقاط جوهرية، التي حلت محل مواقف وخطابات الثمانينيات، بعد عشر أو خمس عشرة سنة.

يمكن أن نتخوف بذلك في الوقت نفسه من آلية عودة الأسلمة والتنوع اللانهائي لتجلياتها داخل كل سياق وطني، وكذلك في حلبة الشمال/جنوب. ولذلك، لا يجب أن يقودنا إثبات مرونة المرجعية الإسلامية وتنوع الاستخدامات السياسية التي يسمح بها قاموسها إلى تجاهل أو الاستخفاف بالميول الجسيمة، والمعتضة، التي تؤثر في الوضع في المساحات الجغرافية التي تسيطر عليها. وكذلك الأمر بالنسبة للإغلاق المتعمم الذي يميز اليوم المشاركة السياسية في العالم العربي، سواءً تعلق الأمر في الداخل بتجميد شبه شامل للحياة السياسية المشروعة، أم في الخارج بانعدام المساواة الصارخ لموازن القوى مع المحيط (الإسرائيلي) والغربي.

(3) من النضالات الوطنية إلى خيبات أمل "إعادة

الاستعمار" : الزمنيات الثلاث للإسلام السياسي

إنّ كون الإشكالية الهويّاتية تنطبق قليلاً أو كثيراً على مجمل النشاط لا يضعهم، مع ذلك، في منحنى من التاريخ. حتى لو كنا نستطيع أن نكشف هنا، خلف التنوّع، عن قالبٍ مشتركٍ، وفي التغير، عن عناصر استمرارية، فإنّ أنماط تنقل شخصٍ بين انتماءين (علماني/ فرنسي، ديني/ إسلامي . إلخ) ليست نفسها تماماً، لا في الحيز الاجتماعي أو القومي، ولا في الزمن. وهكذا، إذا كان لدينا الحق في عدّ أن كل عضوٍ من الأجيال المتعاقبة للتعبئة الإسلامية يساهم بنفس تأكيد هويّته المسلمة تجاه الآخر المقابل الغربي والأنظمة المتّهمة بتقليل تنازلات له أكثر مما يجب، فمن المهمّ أن نُسَيِّق كل مرةٍ وحدة الإشكالية الهويّاتية هذه تبعاً للفضاءات المكانية وللزمنيات.

(1 / 3) تنوع مسارات الإسلام السياسي

كانت ردود العالم العربي الأولى على الهجمة التسلطية الغربية في القرن التاسع عشر ذات طابع ثقافي. وعلى قاعدة هذا الفكر الإصلاحية، في سياق احتلال بريطاني مستمر، تبلور أول تعبير لفكر الإخوان المسلمين فيما بعد في مصر في الثلث الأول من القرن العشرين. كانت المملكة المتحدة تحمي إذاك ملكية برلمانية هشة، تتميز النخبة فيها بنوع من تعددية التعبير البرلمانية. وبعد جيل، تبدل المحيط الإيديولوجي الوطني: تزعزعت الحدود والأوطان والذهنيات بإنشاء الدولة العبرية، ومدّ القومية العربية والعدوان الثلاثي الذي نظمته عام (1956 م) لندن وباريس وتل أبيب لمقاومة تأمين قناة السويس. وتؤكد استبداد الأنظمة بشكل كبير مدعومة بنتائج انتصاراتها القومية. وتأجلت مسيرات الدخول في "الإسلام السياسي" بالطبع، تبعاً للسير الشخصية والسياسات الوطنية. ولم يتبع الناصريون أو البعثيون المصريون، والسوريون، والعراقيون، أو العرب، للعودة إلى الفكر الديني، نفس خط السير الذي تبعه هؤلاء الذين تركوا انتماءاتهم التقليدية للجمعيات الصوفية في السودان أو مصر أو غيرها من أجل إصلاحية إسلام أقل سلبية وبالتالي سياسي بدرجة أكبر.

في اليمن، تلقى الإخوان المسلمون (الذين شكلهم حسن البنا في القاهرة)، في نضالهم ضد إمامة دينية انعزالية ومحافظة، عون حسن البنا في البداية، ثم عون جمال عبد الناصر في نفس الوقت الذي كان فيه هذا الأخير يمارس فيه حملة قمع فظيعة على نظرائهم القاهريين. وإذا كان محمد عطا (1968 - 2001 م)، المهندس المصري الطالب في هامبورغ، قد استبطن عام (1995 م) مقولات موضوعية سيد قطب اللاهوتية إلى درجة أنه أراد المغامرة بحياته لجعلها تنتصر، فقد كوّن مع ذلك تصميمه القاتل، ردّاً على أحداث لم يعيشها سيد قطب، حتى تنظيم اعتداءات (11) أيلول.

ولكي نعيد بقدر المستطاع تشكيل هذا الاختلاف وكذلك هذا المنطق الزمني للإسلام السياسي، نقترح التمييز، في انتشار تعبئته، بين ثلاثة سياقات وبالتالي ثلاث فترات كبيرة متعاقبة.

الفترة الأولى هي فترة بزوغ التعبئة الإسلامية في مواجهة الوجود الاستعماري المباشر. ولنحيط بمدخلها ومخرجها، من الضروري بالمقابل أن نذكر، ولو باختصار، بالإصلاحيين السابقين في القرن التاسع عشر. والثانية، غداة الاستقلال، هي فترة تأكيد الخيارات الثقافية والأنموذج السياسي المطرد التسلط لجيل النخب الوطنية الأول. وتبدأ الثالثة في عام (1990 م) مع ولادة، عقبته اختيار الاتحاد السوفييتي، لنظام سُمّي عالمياً، وسينكشف مع ذلك أنه مُرتّب أكثر فأكثر حول المصالح . . الأميركية فقط. في خلال هذه الزمنية الثالثة، في الضواحي الاستعمارية السابقة، كلما وضح ارتباط مصالح المواجه الغربي بالنخب الوطنية في السلطة، يصبح من جديد وبشكل خفي، المقابل الرئيس لجزء من نضالات المعارضة: تجاه جبهة زاحفة لنوع من إعادة الاستعمار، فإن فقدان النخب الاستقلالية سيادتها سيجعل القوة العظمى العالمية هي الخصم الأول بدلاً عنها.

ويظهر عراق ما بعد صدام حسين أنموذجاً مثالياً لهذا الشكل: أصبح المحتل العسكري الأمريكي، أكثر من النخب الجديدة التي أتت بها، الهدف المفضل للمقاومة ضد نظام سياسي يعتبر، وبحق، مفروضاً من قبله.

(2 / 3) الإصلاحيون السابقون للإخوان المسلمين:

من الأفغاني إلى عبد الوهاب

خلال زمنية الإسلام الأولى، عُيِّنت مصادر الثقافة الدينية محلية المنشأ بالتدرج لتغذي المقاومة السياسية لهيمنة المستعمر الغربي المباشرة. وعام (1928 م)، أي: بعد عشرة أعوام من تقسيم الإمبراطورية العثمانية، وبعد

أربعة أعوام من حلّ الخلافة، آخر مظهرٍ دستوري للوحدة الإسلامية، وقبل ثمانية أعوام من معاهدة لندن لعام (1936 م) التي تعترف باستقلال مصر (ولكن تحتفظ بالجيش البريطاني في منطقة القناة)، يمكن عد تأسيس حسن البنا (الإخوان المسلمين) أول أسس (رد الفعل الإسلامي) هذا.

إلا أن ظهور الإخوان يدين كثيراً لإرث تعبئة ثقافية سابقة، صادرة عن منطقٍ مشابه جداً. كان السؤال الوجودي (ما العمل كي تقاوم الهجمة الغربية؟) قد طرحه سابقاً بالفعل مؤسسو التيار المتطابق مع فكر جمال الدين الأفغاني (1838-1897 م) ومحمد عبده (1849-1905 م) ورشيد رضا (1865-1935 م). في الأساس، تابع الإخوان المسلمون خصوصاً المساعي الثقافية الأولى لهؤلاء السابقين، ناقلين إياها إلى الميدان السياسي. وبذلك تُناقض شهادات أغلبية ساحقة من الآباء المؤسسين وجود أيّ قطيعة بين الإسلاميين المعاصرين والفكر الإصلاحي لسابقيهم^[1].

في هذا الميدان، تعطينا شهادة الجزائري مالك بن نبي، الذي ذكرناه سابقاً، كثيراً من التفسيرات بصورة خاصة. لقد أعاد بن نبي بشكلٍ متناقضٍ اكتشاف الشرق العربي والتركّي، الذي قطعه المد الاستعماري الغالب شمال/جنوب، عبر أدب المستشرقين الفرنسيين. وأعطاه هذا الأدب صورةً جذابةً جمالياً عن الشرق، ولكن كانت تنقصها مفاتيح قراءة تسمح بتفسير حالة الانحطاط الفظيعة التي هو عليها. غير أنه يشرح في مذكراته أن كتابات محمد عبده والإصلاحي اللبناني أحمد رضا (1872-1953 م) هي التي أعطته المفتاح، السياسي، لهذا الانحطاط الشرقي: أخيراً اكتشفتُ، في مكتبة النجاح، كتابين اعتبرهما أكثر مصادر موهبي الثقافية بُعداً وحسمًا. اتحدث عن «الإفلاس الأخلاقي للسياسة الغربية في الشرق / La Faillite morale de la politique occidentale en orient» لأحمد رضا، و«رسالة التوحيد» للشيخ محمد عبده، ترجمة مصطفى عبد الرزاق، بالتعاون مع مستشرق فرنسي. طبع هذان

الكتابان، في ظني، كل أبناء جيلي في المدرسة^[2]. وأدين لهما، بكل الأحوال، بتغير فكري منذ تلك الفترة. في الواقع، كان كتاب رضا، بتوثيق حول روائع المجتمع الإسلامي في أوج حضارته، يمنحني عينةً صحيحةً لأدرك مدى محتته الاجتماعية الحالية المحزنة. وكتاب عبده، وأتحدث عن المقدمة الهامة لترجمته حول غنى الفكر الإسلامي عبر العصور، كان يمنحني نقطة مرجع لأحكم على فقره المخيف الثقافي في الوقت الراهن. كانت هذه القراءات تخفف كآبتي، وهذا الحنين إلى الشرق الذي كان يمنحني إياه لوتي (Loti) وكلود فارير (Claude Farrère)، وحتى لامارتين (Lamartine) وشاتوبريان (Chateaubriand). لقد كشفت لي عن شرق تاريخي وحقيقي كنت أعيه وأعي كذلك وضعه البائس الحالي. لقد شكّلت قوة تذكير أخرى ذات طابع ثقافي منعتني من الوقوع في الرومنسية التي كانت سائدة حينذاك، بين جيل المثقفين الجزائريين هذا.

هناك العديد من الأمثلة الأخرى التي توضح على نحو ملموس استمرارية الفكر بين الإصلاحيين والإخوان. في الطرف الآخر من العالم العربي، في يمن الإمام يحيى، لم تفرّق حركة (اليمنيين الأحرار) الحداثيّة سياسيًا، وسنعود إلى ذلك لاحقاً، إطلاقاً بين تأثير الإخوان المسلمين أتباع البنا، وتأثير التيارات الإصلاحية التي سبقتهم^[4].

في جزيرة العرب هذه، في اليمن ولكن أيضاً في المملكة السعودية، سبقت جهود إصلاحية تيار الأفغاني. هل يمكن ربطها أيضاً بإنشاء إسلام القرن العشرين السياسي؟. الأقل شهرة هي جهود اليمنيين محمد اسماعيل الأمير (+ 1769) ومحمد الشوكاني (1760-1834 م)^[5]. هذا الأخير، وهو قاضٍ زيديّ (شيعي) ظل حوالي أربعين سنة في خدمة أئمة السفوح العليا لجبال اليمن الشمالي، كان من أوائل الذين استنكروا أضرار الاقتداء اللاعقلاني بالتقليد على حساب الاقتباسات المحدّدة التي يسمح بها الاجتهاد. كما يحتوي فكره على بذور بعض الرجوع إلى الدستورية والحد من سلطات الحكومة،

التي يقترح عليها قبول نصائح الأمة^[6]. لقد ألهمته أفكار محمد عبده كثيراً^[7]. وحاول أخيراً وبشكلٍ خاص أن يتجاوز الانقسامات بين المدارس القانونية المختلفة والانتماءات الطائفية الزيدية (الشيعية) والشافعية (السنية).

هذه السوابق الإصلاحية للصدمة الاستعمارية، والاستمرارية بين محمد عبده وسلفه اليميني محمد الشوكاني، تجعل فرضية عالم إسلامي نجحت المواجهة مع الغرب لوحدها في انتزاعه من حمولة المذهبي أمراً نسبياً. وعلى العكس فهي تؤكد فكرة أن الحركية الإصلاحية التي بدأت قبل المجاهدة الاستعمارية تعطلت فيما يبدو منذ أن شُبّهت إسهاماتها بتنازلات ممكنة لثقافة الغازي. إن دوافع هذا المنطق الارتكاسي، الذي سيطع كل الحُقة التي بدأت حينذاك، فصلتها بنجاح عبارة طارق البشري، وهو حقوقي مصري مقرب من الإخوان المسلمين: عندما تقاوم، هل تعتقد أنك تستطيع أن تمضي قدماً؟.

ومهما كانت النتائج التي تلت جهود محمد الشوكاني، هناك سبب على الأقل يفترض مع ذلك ألا يجمعه مباشرة مع فترة ما قبل الإصلاح هذه للإسلام السياسي المعاصر: بعكس أعضاء التيار التالي للأفغاني، لم يُعبأ الشوكاني تحت ضغط تهديد غربيٍّ محدّد بشكلٍ واضح. ربما حاول فقط مساعدة الأئمة الزيدية، الذين خدمهم بإخلاصٍ خلال أربعين سنة، على الخروج من معزل انتمائهم الطائفي، ليشرّع بذلك بشكلٍ أفضل سيطرتهم على مواليتهم السنة الشافعيين. وأخيراً وخصوصاً حاول أن يتجاوز الانقسامات بين مختلف المدارس القانونية والانتماءات الطائفية.

الذي خُلِدَت شهرته كثيراً من إصلاحيي القرن الثامن عشر هو "السعودي" محمد بن عبد الوهاب^[8]. اعتباراً من عام (1744 م)، باشر الداعية النجديّ إعادة تأكيد صارمة للتوحيد والوحدانية الإلهية. ووضع دعوتَه في خدمة السلالة الحاكمة الوليدة لمحمد بن سعود، الذي راهن على التحالف معه، مقدماً له نوعاً ما اللوجستية الإيديولوجية التي ستسمح

للحاكم بتوحيد قسم كبير من شبه الجزيرة وإنشاء وحدة سياسية مستقرة وذاتية المركز فيها. من منظور الإسلامية المعاصرة إذن، وضع مسعى محمد عبد الوهاب أكثر ازدواجية من مسعى اليميني الشوكاني.

وإذا لم تكن رسالته نتاج رد فعل على تهديد غربي، فلها في الواقع صدى قومي ذو بُعد عالمي. إنه يساهم في إنشاء أمة عربية جديدة، على حساب الإمبراطورية العثمانية. وله بعدٌ ميّالٌ للاتحادية، بما أنه يسمح لسلطة سياسية متركزة أن تتفوق على انقسامات مختلف المدارس الستية. كما أن له مدىً إصلاحياً: فاتحادية الوهابية تنقض في الواقع الأشكال السياسية، الدينية غير الشرعية، التي تعتبر معتدية على الوحدةانية الإلهية. وبالتالي قاتل التشيع في الشرق وتقديس علي، وفي كل الأماكن الأخرى تقريباً، تقديس الأولياء الذين يجلبهم الصوفيون. إن بصمة الوهابية، وإن تكن لا تزال غالباً موضع استهزاء الأدبيات المعاصرة^[9]، ستطبع إلى الأبد التعابير اللاحقة لديناميكية إعادة الأسلمة، بما فيها فكر الإخوان المسلمين (يتعلق الأمر بالتحفظ تجاه بعض تعبيرات الصوفية).

في الأساس، في سياق المواجهة مع الاستعمار، ساهم أول جيل إسلامي فيما بعد في إعادة تأكيد مكان المرجعية الدينية في قاموس الصراعات الاستقلالية، ليس الثقافية فقط ولكن أيضاً السياسية. ومع أن القاموس الإسلامي استُخدم هنا بشكل واسع، فهو لم يحتكر في الواقع التعبير عن التعبئة الاستقلالية المعادية للغرب^[10]. لقد استقى قوميو الجيل الأول كثيراً من الترسانة المعنوية للقوة الاستعمارية، وأكثر من ذلك في ترسانة الصديق الموثوق والمنافس السوفييتي. فالاشتراكية "المعادية للإمبريالية" وكذلك القومية "الإثنية"، أي: العروبة، المسماة علمانية، التي كان من بين منظريها الأوائل، على نحو له مغزي، مفكرون مسيحيون، على رأسهم السوري ميشيل عفلق، احتلتا جزءاً واسعاً من الحيز العائد تقليدياً إلى المرجعية الدينية. ومرّ عندئذٍ من

الأعضاء المستقبلين للجيل الإسلامي في عالم العروبة "الاشتراكية" و"العلمانية" هذا قبل أن يشعروا، في نهاية مسارات شديدة التنوع، بحاجة مماثلة إلى إعادة إعطاء المرجعية الدينية مكانها في التعبير عن المشروع الاستقلالي^[11].

مع ذلك أخفق الجيل الأول الإسلامي، في تونس أو في الجزائر خصوصاً، في جمع الثمار السياسية لمساعده، وفي السيطرة على جهاز الدولة الذي تركه رحيل المستعمرين. أما ممثلوه، سواء كانوا الإخوان المسلمين المصريين، أو تيار ممالك بن نبي ورابطة العلماء التي أسسها الشيخ بن باديس في الجزائر، أو اليوسفيين التونسيين^[12]، فقد وجدوا أنفسهم يُبعدون عن السلطة بصورة منهجية، لصالح النخب الاستقلالية المدعوة "علمانية". لغاية الآن، لم تُوثق كلِّ التغيرات الفجائية في هذا السياق، وخصوصاً الدور الذي لعبته القوى الاستعمارية في اختيار "محاوريها" الاستقلاليين، وخصوصاً في حالة جبهة التحرير الوطني الجزائرية.

3 / 3 خيبات أمل التحرير:

من العجز الثقافي إلى السلطوية السياسية

تمتد الزمنية الثانية للإسلام السياسي من فترة الاستقلال حتى بداية التسعينيات. وهي زمنية تأكيد النموذج السياسي للنخب المحلية التي وصلت للسلطة. وهي أيضاً زمنية المعارضة الناشئة لهذه النخب. اليوم، المقابل السياسي الرئيس لمؤسسي القاعدة هو حتماً هذا الجيل الناصري أو المؤيد لناصر من النخب الاستقلالية، في المنطقة كلها. لقد غدت تدريجياً موضع اتهام مزدوج من الجيل الإسلامي الصاعد. الاتهام الأول أنها لم تف بوعود الاستقلال كونها لم تتابع القطيعة مع المستعمر على الصعيد الرمزي. والثاني، الذي سينشق ببطء، أنها لم تقابل طلبات المشاركة السياسية الأولى سوى باستبدادية قمعية.

يقوم الخلاف إذن، بين التيارات الإسلامية، ومعظمها في المعارضة، والنخب التي في السلطة، حول نوع من القصور الثقافي للاستقلال أولاً. يريد الإسلاميون أن تستمر عملية إقصاء المستعمر التي انتهت للتو على الصعيد السياسي على الصعيد الإيديولوجي والرمزي قبل أن تمتد على الصعيد الاقتصادي بالتأميم (تأميم النفط والأراضي الزراعية وقناة السويس . . إلخ). إنهم يطالبون بقطيعة مع المقولات ماركسية الاتجاه خصوصاً من نوع (معاداة الإمبريالية) ثم (العالم الثالث)، المستخدمة خلال الزمنية الأولى للديناميكية القومية. إذن وجدت النخب المحدثّة التي في السلطة نفسها ملومة لعدم القيام بالقطيعة الثقافية والرمزية المنتظرة مع المحيط الاستعماري، وبعبارة أخرى، لعجزها عن إتمام إقصاء الهيمنة الأجنبية عبر إرجاع هيمنة النظام الرمزي الإسلامي، أي: داخلي المنشأ. في المغرب، التوترات المرتبطة بالإصرار على استخدام اللغة الفرنسية وتهميش الدولة المؤسسات الدينية (وخصوصاً الجامعية) الموروثة من النظام الإسلامي ما قبل الاستعماري تشكّل الجزء المنبثق من هذا السياق. وسريعاً أصبحت النخب التي في السلطة معرّفة بـ (حزب فرنسا). في الحقيقة، يقول التونسي راشد الغنوشي المنفي والمنتمي إلى «جيش الذين هزمهم بورقيبة» حسب تعبيره، أن الاستقلال «كان انتصاراً على الحضارة العربية-الإسلامية في تونس أكثر منه انتصاراً على المحتل الفرنسي»^[14].

ثم اتسعت اللائحة الثقافية لهذه المطالب الأولى لتضم، ببساطة، التنديد بالاستبدادية المتزايدة للأنظمة وطلائع هذا (النموذج السياسي العربي) الذي سريعاً ما ستشعر النخب الاستقلالية التي وصلت للسلطة بحاجتها للحماية بواسطته. ظهر هذا الإغلاق للساحة السياسية بالتدريج وكأنه مقبول بصورة أقل، ومتمتع بتسامح مجامل في الوقت نفسه، وغالباً، بدعم صريح من القوى الاستعمارية القديمة. ظهرت التشكلات الراديكالية الأولى (وعلى رأسها التابعة لسيد قطب) خلال هذه الزمنية الثانية ردّاً على القمع الذي تمارسه النخب الاستقلالية (الذي يشكّل قمع ناصر للإخوان المسلمين المرجع

المؤسس له) أكثر من كونها رد فعل على العنف الاستعماري ذاته. في الغالبية الساحقة من الحالات مُنعت مظاهر التعبئة الإسلامية في وقت مبكر جداً من دخول المسرح السياسي الشرعي. وأرغم أعضاؤها بالتالي لفترة طويلة على العمل السري، أو، في أحسن الأحوال، في الهامش المؤسسي (نقابات، حركات روابط ناشئة) للحياة السياسية. وكلما تأكدت قدراتهم على التعبئة، اشتدت حدة سياسة إقصاء الأنظمة ونفي الإعلام الغربي.

ورغم تنوع أشكال الحكم المحلي، فقد تبلورت حصيلة راديكالية قسم من السكان الإسلاميين بفضل نفس المقومات: أنظمة استهلكت جوهر الموارد الوطنية (الجزائر، تونس، المغرب) أو الثورية (المكتسبة خلال الثورات الشعبية التي سبقت الاستقلال مثل مصر وليبيا) نسقت تدريجياً ممارساتها السلطوية في قالب شبه "نموذج مؤسسي عربي". ورغم التحريفات الظاهرة لكل المبادئ الإنسانية التي يرفع الغرب شعاراتها، فقد تمتعت بدعم فعال منه. وبعد مرحلة فيض قومي، قاد انهيار أسعار النفط وآليات الدمج الاقتصادي العالمي النخب الاستقلالية حتمياً إلى قبول أشكال جديدة من الارتباط، بدءاً من الثمانينيات، مقدمةً لمحيطها الغربي تنازلات بقدر ما ضُغِّت قواعدهما الشعبية. وبالتدريج، أتهم أبطال الاستقلال وثوريون آخرون من العالم الثالث، أو من تلاهم، ليس فقط بإعادة علاقات الهيمنة الثقافية، ولكن بضممان (عودة تبعية) جديدة، اقتصادية في البدء، ثم سياسية فيما بعد، (وحتى عسكرية في الشرق الأوسط، حالما تكف دول المنطقة عن مقاومة المطالب الإسرائيلية) عبر أكثر أسلحة القمع السياسي لاإنسانية.

وفي الملكيات النفطية المحافظة التي يفترض أنها بقيت أكثر قرباً من المرجعية الدينية، فإن المرور بنوع من "العلمنة" ثم الاستبدادية وعودة التبعية موجودٌ فعلاً، ويغذي توترات مماثلة^[15]. في المملكة السعودية، خلال الثمانينيات، وسنعود إلى ذلك، اختزل العلماء إلى دور تابع للسلطة، إلى موزعين لفتاوى مالية تشرع أشكال الاستثمار، أو إلى دور معارضين

صامتين. وتقلص نفوذ القانون الديني تدريجياً إلى حيز الأحوال الشخصية فقط، غير مكتسب مساحات جديدة سوى مجال المال المدعو إسلامي. فضلاً على ذلك، يبدو الثمن السياسي لتبعية المملكة السعودية للغرب متناسباً مع الشهية الأميركية والأوروبية للموارد النفطية. إذن سيشكل كل من الاستبداد والفساد، والقوى الغربية حتماً، الأرضية التي ستنمو عليها المطالب الإسلامية أولاً، وراديكالية قسم من أعضائها فيما بعد.

3 / 4) أمام "عودة الاستعمار" :

القاعدة وزمنية الإسلام السياسي الثالثة

تصبح الولايات المتحدة الآن مشكلة للعالم. كنا معتادين على أن نرى فيها حلاً بالأحرى. بعد أن ظلت نصف قرن ضامناً للحريات السياسية وللنظام الاقتصادي، تبدو أكثر فأكثر عامل فوضى عالمية، مغذية الريبة والتراعات حيث تستطيع. (إيمانويل تود، 2002 م)^[16].

هل تساءلتم لماذا لم تكن السويد هي البلد الذي هاجمناه؟ (أسامة بن لادن، رسالة إلى الشعب الأميركي، 2004 م).

تبدأ زمنية الإسلام السياسي الثالثة، التي تم خلالها تبلور نفوذ القاعدة، في بداية التسعينيات. وهي ترسخ نوعاً من النقلة في المشهد العالمي، أو بالأحرى "عودة" إلى الدولي، لحركات الكفاح المعارضة في الوطن العربي. في نظر جيل سياسي، أصبحت القوى الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة التي فرضت نفسها، ثانية وبالتدرج، الخصم الأساس الذي كانه خلال الحقبة الاستعمارية. وهكذا تقترب صورة تحوّل جديد "من العدو القريب إلى العدو البعيد"، التي استخدمها المصري أيمن الظواهري لوصف استراتيجية منظمته المتطرفة، من صورة عودة إلى المواجهات الثنائية للشكل الاستعماري، بما أن القوة العظمى تأكدت من جديد، رغم وجود النخب الحاكمة، المختزلة إلى مرتبة محاسيب أصحاب "الإمبراطورية" الجدد.

في الأساس، تعود أصول الراديكالية وتداول الثورة التي اجتاحت قسماً من الصفوف الإسلامية إلى ثلاث حالات "منع من التمثيل". أولها هو ما يستألم منه الجيل الصاعد من المعارضين للأنظمة الحكومية العربية، الذي يعي سنة بعد سنة إحكام إغلاق النموذج السياسي الذي حل في كل مكان محل وعود "التحول الديمقراطي" الزائلة. والثاني إقليمي: "إخفاق السياسي"، وينجم عن تفاقم الصراع العربي الإسرائيلي، "الغير متكافئ" أكثر من أي وقت مضى^[17]، وحالة الإهمال الذي انتهت إليه آمال المعسكر الفلسطيني، المضطرب فوق ذلك باختيار حليفه التقليدي السوفييتي، فور إغلاق الطريق المسدود لاتفاقيات أوسلو عام (1993 م). الاختلال السياسي الثالث عالمي: انهيار الاتحاد السوفييتي، الذي، بإثرائه تقسيم "المعسكر الغربي"، أزال نوعاً من الضبط الضروري لشهية واشنطن، التي نُظمت سياستها الخارجية بعد ذلك حول تدخل وحيد الجانب أكثر فأكثر. ويؤكد رشيد خليل أن: هذه الحرب [الأميركية في العراق عام (2003 م)] أرادت بالدرجة الأولى أن تُظهر أن الولايات المتحدة كانت قادرة على التحرر من وصاية القانون الدولي، ومن ضرورة أخذ رأيه، ومن موافقة الأمم المتحدة، ومن الاضطرار إلى التصرف ضمن تحالفات، [...] بما أن أحداث (11) أيلول كانت [...] فرصة ذهبية لتحقيق هذا الهدف الذي ظل طويلاً يداعب خيالها^[18].

العلاقة المشتركة بين مستويات الأزمة الثلاثة هذه، وطني وإقليمي وعالمي، وسعت تدريجياً هوة سوء التفاهم بين ملايين المواطنين في منطقة كاملة من العالم، الذين يعتبرون أنفسهم ضحيتها من جهة، ومن جهة أخرى ائتلاف المستفيدين منها على المستوى العالمي، أو الإقليمي، أو ضمن مختلف المناصب الوطنية: الإدارة الأميركية وحلفاؤها الإيديولوجيون المحافظون الجدد، ثم الدولة العبرية، التي يدعمها بقوة رأيها العام وقدراتها القوية على الاتصالات، ثم النخب الحاكمة العربية، المجردة غالباً من أي دعم شعبي. هذا الإخفاق

المتكامل للضبط السياسي لتوترات العالم هو الذي ساهم إلى حد ما في بداية التسعينيات في فتح علبة باندورا [علبة الشرور في الأساطير اليونانية] للراديكالية الإسلامية. ويمكن عدّ تمرّد القاعدة، الطفل المسخ لكل ظلم العالم، إحدى مظاهرها الرئيسة.

في المحيط الغربي الديمقراطي إجمالاً، تشير مطالب التيار المناهض للعولمة، بوسائل مختلفة جذرياً، إلى الاختلالات السياسية والاقتصادية التي لا تخلو من علاقة مع تلك التي ساهمت في ظهور القاعدة. في الأراضي التي تبلغ فيها الهيمنة الغربية، الناتجة من المصالح النفطية والأمن الإسرائيلي، حدة خاصة وحيث، فوق كل شيء، يمنع النموذج السياسي المحلي كل أشكال الاحتجاج الشرعي، تفضي الراديكالية إلى ظهور اللغة الثورية ثم الممارسة والراديكالية المتعصبة لأسامة بن لادن وأنصاره.

3 / 4 / 1) عدم معاقبة "أشباه بينوشيه العرب"

تتجلى هيمنة (النموذج المؤسسي/norme institutionnelle) العربي، الذي يكفله النظام الدولي، قبل كل شيء، بمنع القوى السياسية الحقيقية، ثم تجريمها تدريجياً^[19]. وتمثل الأحزاب المحرومة من حق التشكل أو من الوصول إلى المسرح السياسي الشرعي، في أغليبتها الساحقة الجذع المركزي للتيار الإسلامي. وتستبدل بها الأنظمة "شركاء" معارضين مسبق الصنع من أجل متطلبات إخراج "تعددية" الغاية منها، قبل كل شيء، صنع واجهة ديمقراطية تحظى ببعض المصداقية في الخارج. وبسبب رفض هذه الأنظمة دفع ثمن وجود آليات تمثيل حقيقية، فإنها تلجأ إلى القمع لتواجه التوترات الناشئة لا محالة من هذه الثنائية بين الحقيقي والمؤسسي.

ويستخدم التعذيب بشكل شائع ومنهجي، من الرياض إلى الرباط. وهو لا يطال فقط السجناء السياسيين، ولكن أيضاً أقاربهم، رجالاً ونساءً، في

أغلب الأحيان^[20]. ويُستخدَم وجود أطراف متطرفة للمعارضة الإسلامية وكذلك إخراجها إعلامياً والتلاعب بها بصورة مُنظمة ذريعة لإغلاق المسرح السياسي الشرعي. وهكذا تعيش مصر الرئيس مبارك، الذي "انتُخب" في أيلول (2005 م)، لولاية خامسة مدتها ست سنوات، في ظل قانون الطوارئ منذ عام (1981 م). إنَّ النظام الانتخابي، المعطل من كُل تأثير في ميزان القوى في رأس الدولة، أو "المتروّع القتل" حسب التعبير الممتاز لعالم السياسة المغربي محمد توزي^[21]، غير ذي فائدة في كل مكان تقريباً.

وأخيراً وليس آخراً، هذا "النموذج السياسي العربي" متعايش مع دعمٍ غربيٍّ بلا تحفظ تقريباً. أولى تناقضات النظام العالمي الجديد الأمريكي هي طبعاً رضاه بزوال الخطوة العميق للأنظمة الاستبدادية التي يستند إليها. نستطيع أن نرى هنا عمىً مستمراً، نشأ خصوصاً من الميل الأمريكي الموروث من الأزمة الإيرانية لعامي (1979/1980 م) إلى تجريم الجيل الإسلامي بكامله من دون تمييز. أو نرى، على العكس، وضوح رؤيةٍ كبيرةٍ للمدى القومي للانطلاقة الإسلامية وللنفوذ التي بمنحها النموذج الحالي للقائمين عليها، ولو على حساب التضحية ببعض المبادئ.

تعتمد مصادر حشد أتباع لابن لادن إذن على إحباط جيلٍ سياسيٍ يعد نفسه بين مطرقة التدخل الأميركي المتزايد والعنف وسندان الاستبدادية القامعة لنخبه الحاكمة بالذات. خلال التسعينيات، تركّزت استراتيجيات التحرير شيئاً فشيئاً على [ضرب] اليد الأميركية التي تُعتبر ممسكةً بالمطرقة.

3 / 4 / 2 فلسطين السجينة

لا يفاجئنا بعد ذلك أن الصراع العربي الإسرائيلي على فلسطين يقع في قلب احتلال الضبط السياسي للعالم. خلال التسعينيات، لم تتلقَ منظمة التحرير الفلسطينية، التي تخطت العتبة المذهلة للاعتراف الرسميّ بدولة إسرائيل،

سوى تعويض وهمي إداري، أظهرته الحدود الحقيقية لاتفاقيات أوسلو. وحلت صورة معازل [كانتونات] مخنوقة، يعاد رسمها بتزايد استيطاني لا نهاية له بلا رحمة محل صورة دولة فلسطينية قابلة للحياة، تُؤجّل إقامتها باستمرار. إن حزب العمل المعروف مع ذلك بأنه "نصير السلام"، هو وضع، قبل مجيء الليكود إلى السلطة بوقت طويل، أرضية هذا الاستيطان المنهجي للضفة الغربية، الذي أفرغ المبدأ المنادي به (الأرض مقابل السلام) من محتواه.

ومنذ نهاية عام (2000 م)، أعطت الانتفاضة الثانية للمتطرفين في معسكر شارون التسويغ لإعادة احتلال المعازل الفلسطينية بلا قيد ولا شرط، وجعل العنف يتخطى عتبة جديدة. واقتحمت مخيمات اللاجئين بالأسلحة الثقيلة والجرافات. ويُظهر "الجدار الأمني"، الذي يُلحق مئات الهكتارات من الأراضي الفلسطينية، في مساره أكثر من منه هو بحد ذاته، حقيقة الاستراتيجية الإسرائيلية. سريعاً ما يغدو من الواضح لكل الفلسطينيين، وللذين حافظوا، في مختلف بقاع العالم، على ميزة وجود إعلام موضوعي بدرجة عقلانية، أن الإسرائيليين لا يتمنون السلام فقط، ولكنهم يطمعون أيضاً . . في الأراضي التي احتلوها منذ (1967 م). كما يبدو جلياً أن الإدارة الأميركية، لا تقل في ذلك إدارة كلينتون عن إدارة بوش الابن، لا تنوي فعلاً معارضة سياسة الضم غير القانوني بها هذه لمساحات كاملة من الضفة الغربية^[22].

3 / 4 / 3) النضال ضد السيد خير من النضال ضد أتباعه:

القاعدة تهاجم النظام العالمي الأميريكي

في بداية التسعينيات، ترك النموذج مابعد الاستعماري مكانه لنظام جديد إمبريالي تسيطر عليه الولايات المتحدة الأميركية بشكل أكثر وضوحاً من أي وقت مضى. والأساليب التي تستخدمها واشنطن لتثبيت سيطرتها، أو لتجزئها، ليست جديدة بالتأكيد. عام (1973 م)، في تشيلي، أدّت حادثة مشاهة لحادثة

(11) أيلول إلى قيام ديكتاتورية رهيبة "خاضعة" على أنقاض ديمقراطية "متمردة"^[23]. وتضاف إن الأهداف المرجوة من وضع كل القارة الأمريكية الجنوبية تحت الوصاية، الطبيعة الاستراتيجية للرهانات النفطية والمتطلبات الخاصة بأمن الدولة العبرية في الشرق الأوسط^[24]. في المنطقة، إن مبدأ إبعاد فريق حكومي مُنتخب قانوناً، ولكنه وطني أكثر مما ينبغي، لصالح نظام استبدادي أكثر تساهلاً، طُبّق للمرة الأولى في شهر آب عام (1953 م) عند الإطاحة برئيس الوزراء الإيراني مصدّق، بالتنسيق مع البريطانيين.

واستهلّت حرب الخليج الثانية عام (1991 م) عقد التدخل الأمريكي في شبه الجزيرة. ودفعت الديكتاتورية العراقية، التي كانت حتى ذلك الحين الحليف المفضل للولايات المتحدة، ثمن انقلاب السياسة الخارجية الأميركية وتعبئة الأمم المتحدة لقاء محاولتها "المشؤومة" للاستيلاء على آبار النفط الكويتية في آب عام (1990 م). وبعد التضحية بجيش صدام حسين، الذي قصفته طائرات (بي 52)، أتى دور مئات آلاف السكان المدنيين في دفع ثمن الحصار الاقتصادي الذي فرضه التحالف. وأعطى نزع سلاح القوة الإقليمية الوحيدة القادرة على أن تقاوم الدولة العبرية عسكرياً، واشنطن فرصة توطيد وجودها المسلّح في البلاد المتاخمة للعراق، ومنها المملكة السعودية. وبدأت المرحلة المؤسّسة لنهب منتظم لأكثر احتياطي نفطي عالمي^[25]. وهي من أهم أسباب الثورة المقبلة لمُعسكر القاعدة.

ولا يقتصر مسرح عمليات أكثر مبادرات السياسة الخارجية الأميركية والغربية استهجاناً في التسعينيات على شبه القارة العربية. لقد افتُتح العقد في الجزائر بنصر انتخابي مزدوج (حزيران 1990 وأيلول 1991 م) لمعارضة متعدّدة مجتمعة في جبهة الإنقاذ الإسلامية. من دون شك ليست هذه الجبهة أكثر ديمقراطية بشكل ذي مغزى من العسكر الذين هددت مصالحهم وقتها، لكنها كذلك ليست بالضرورة أقل منهم. كما أن المؤسسة الرئاسية القوية،

التي تعطل الدستور وتملك القوة المسلحة، تحدّ كثيراً من مدى عمل أغليبيتها النيابية الممكنة. مع ذلك وبحجة المحافظة على الديمقراطية، تركت أوربة والولايات المتحدة السلطة العسكرية تصدر نتائج هذه الانتخابات الأولية التنافسية وتضع استراتيجية قمعية فظيعة اعتباراً من كانون الثاني (1992 م).

وانضم إلى صمت الولايات المتحدة المؤيد دعم إعلامي وسياسي واقتصادي مؤكّد لفرنسا فرانسوا ميتران. وشاع شيئاً فشيئاً شعورٌ بثنائية غربية صّلفة في نظر الأغلبية الساحقة للرأي العام في العالم الإسلامي التي لا تشاطر باريس والجزائر العاصمة التفسير الذي حاولتا جعله قابلاً للتصديق. ثنائيةٌ مشابهةٌ شُعر بها عام (1995 م)، عندما ذبح آلاف السكان المسلمين في البوسنة رغم وجود الجيوش الغربية المنتدبة من الأمم المتحدة والتي يُفترض أنها أتت لحمايتهم.

وأخيراً، خارج الشرق الأوسط ولكن في أرض مسلمة أيضاً، أعطى النظام الأميركي الجديد لعدوّه السابق الروسي تفويضاً كاملاً ليقود في الشيشان، ضمن حطام إمبراطوريته، حرباً استعمارية لا تقلّ وحشية عن تلك التي خسرّها للتو في أفغانستان^[26].

3 / 4 / 4 من تخطّي قوميات السياسات الأمنية

إلى "تدويل" مقاومة إسلامية

تربط الأزمات السياسية الداخلية في العالم العربي وجزء من العالم الإسلامي في مخيلة جيلٍ بأكمله، وليس فقط لدى الإسلاميين، بشكلٍ متزايدٍ ومنهجيٍّ بهذا النظام الذي يرغب أن يكون عالمياً لكنه يبدو أكثر فأكثر أمريكياً فقط. ويتعاضم ميل واشنطن إلى اللجوء إلى القوة المفرطة، على غرار ميل الحكومات العربية التابعة لها إلى اللجوء إلى القمع. ويعبر الإثنان عن عجزٍ مشتركٍ في الشرعية السياسية. هذا النظام العالمي لا "يتأمرّك" (بفعل

غياب الثقل المقابل (السوفييتي) فحسب، لكنه يميل أيضاً إلى أن يصبح طائفيًا، بسبب استخدام المحافظين الجدد المرجعية المسيحية استخدامًا متزايدًا. وهو يميل أيضاً إلى التخلص من ضمانة المؤسسات الدولية التي تسيطر عليها واشنطن، والتي تتناقص الثقة بها بعد كل شيء.

برأي ملايين من سكان العالم الإسلامي (وبرأي غيرهم كذلك)، تراجع سراب "نظام عالمي جديد" عمومي، غير مُغرضٍ وسلمي، أمام حقيقة الدعم الذي تقدمه قوة عظمى متغطرة ومنغلقة أكثر فأكثر بشكل واضح، بكل الوسائل، بما فيها العسكرية، إلى معسكر واحد، من السهل تحديد ممثليه. إنهم أولاً رسل مصالحها الخاصة المالية ورؤيتها الإيديولوجية الضيقة، أي، بالترتيب، مجموعة صغيرة عسكرية/صناعية ذات ارتباط وثيق بالسلطة وناخبون مسيحيون ويهود منظمون للغاية؛ ثم بعد ذلك الفاعلون الحكوميون الإقليميون الذين يساعدونها في حمايتهم: إسرائيل من جهة، والأنظمة الاستبدادية العربية من جهة أخرى.

وفي عقد التسعينيات ازداد وضوح العلاقة المشتركة بين سياسة التدخل الأميركية والتصعيد القمعي للأنظمة الحكومية الداخلية العربية. فحتى قبل (11/09/2001 م)، منحت تلك العلاقة منهجة تعاون أمني ومأسسته مظهرًا جديدًا. وأكملت "الحرب على الإرهاب" تماثل بعض هذه الأنظمة العربية مع النظام الأميركي وبالعكس، المصالح الأميركية مع بقاء هذه الأنظمة، رغم سقوطها الواضح شعبيًا.

وتستند الصيغة التي تدعم هذه الصفقة غير الشرعية بين النظام العالمي والأنظمة الاستبدادية إلى تبادل الموارد: "تشتري" تلك الأنظمة السكوت والدعم الغربيين بتنازلات تمتد من طلبات شراء ضخمة للأسلحة إلى المساعدة في ضبط أسعار النفط مرورًا برشى شخصية. هذا ما ستبقيه طويلاً في الذاكرة قصة العلاقات الثنائية الأميركية-السعودية بالطبع، وأيضاً قصة العلاقات الفرنسية-الجزائرية.

وتُشكل أول قمة عالمية كبيرة ضد الإرهاب (الإسلامي) في شرم الشيخ في شهر آذار عام (1996 م) على نحو خاص تعبيراً رمزياً لهذا السياق. وهي تسبق بخمسة شهور دعوة بن لادن الأولى إلى "الحرب على الأميركيين"، التي أطلقها في (23/08/1996 م). ونشأ ارتباط مزدوجٍ سياسيٍّ ولغويٍّ رمزي بين مسؤولي النظام الأميركي وحلفائهم العرب والإسرائيليين. ومنذ ذلك الحين أصبح "الإرهاب الإسلامي" العدو المشترك لكلينتون وبوتين وتانياهو وكل الحكام المستبدين العرب. وأعلن عن تحالف بين الأجهزة الأمنية الأميركية والأوروبية (بما فيها الروسية)، والدوائر الإسرائيلية والأجهزة القمعية لأشد الأنظمة العربية استبداديةً. العدو هو ذلك "الإرهاب الإسلامي" المشار إليه، من دون تمييز. وهو يشمل كل أنواع الواقع: واقع فلسطين نتياهو، وشيشان يلتسين ثم بوتين، وجزائر الجزائر أو تونس بن علي.

لقد كرست لغة شرم الشيخ، إلى حد ما، تجريم كل مقاومة، مسلحة كانت أم سلمية، موجهة ضد إساءات الجبهة الواسعة جداً للاستبداديات الوطنية والإقليمية والعالمية. كل ناشطي هذه المعارضات وهذه المقاومات هم "مدعوون" بالتالي، عبر رسم مماثل، إلى أن يتماثلوا مع بعضهم. وهذا ما قاموا به فعلاً في الحالات التي لم يكن قد أُنجِز فيها بعدُ هذا التنسيق الرمزي والسياسي. في نظر كثيرين ممن تُوجّه لهم هذه الرسالة فإن تدويل قمع كل أشكال التعبير الاحتجاجي أو الاعتراضي الذي يستخدم القاموس الإسلامي يشجع شرعية تدويل مماثل للمقاومة وضرورته.

من منظور مقاتلي القاعدة، هكذا يحدّد "العدو" الأميركي "البعيد" مصيره الذي ارتبط منذ الآن فصاعداً مع مصير "العدو القريب" والذي كانت له الأولوية لفترة طويلة وتمثله الأنظمة العربية. ويتحقق في الحراك الإسلامي تدويل وإعادة تموضع الكفاح المسلح في نفس الحقبة، كصدي لهذه العولمة الأميركية لنظام يتزايد الاعتراض عليه.

3 / 4 / 5) "مجاهد بلا حدود"، أو آثار دور الجهاد في أفغانستان

يشكّل انخراط بضعة آلاف من الشبان المسلمين (بين 10000 و 15000) في صفوف المقاومة الأفغانية للاحتلال السوفييتي (بين عامي 1979 و 1987 م) فصلاً يجب على تحليل جيل القاعدة أن يأخذه بالحسبان بالطبع. من المؤكد أن هذا "العامل الأفغاني"، والفرصة الممنوحة لعدة آلاف المناضلين للمشاركة بنصر في الكفاح المسلح ضد القوة العالمية الثانية في تلك الفترة، مارسا دوراً ذا مغزى في بلورة جيل القاعدة وتثبيته، ممثلاً، نوعاً ما، لما ستقوم به صراعات يوغوسلافيا السابقة والشيخان فيما بعد. مع ذلك لا يمكن عده عاملاً مفسراً وحيداً أو حتى مركزياً.

ومن دون شك سهّل "الانتقال إلى الفعل" بتسريع انتقال وتحويل الإستراتيجية الثورية أكثر من كونه فرصة تدريب عسكري. كما أكد فعالية، أو فقط قابلية تحقيق الكفاح المسلح ضد أحد أسس النظام العالمي، على حساب سائر الاستراتيجيات السياسية. إن انطلاقة "معسكر الرفض" المؤلف من أقلية من أنصار العمل المسلح قد أهّب لها في الواقع فشل الصراعات القائمة ضمن الحدود "الوطنية" (في مصر وفي الجزائر خصوصاً) وكذلك الغياب الفاضح لمخارج يقدمها النظام العالمي لمن يحل محلّها ممن يتقيدون بحرفية الشريعة ضمن الجذع المركزي للتيارات الإسلامية، ولا سيّما الإخوان المسلمين خصوصاً.

نشأت الفترة الأفغانية حول أطوار ومناهج منطقية متتابعة ومختلفة نسبياً. كانت الأولى، في بداية الثمانينيات، مرحلة التعبئة الشرعية، وحتى الرسمية، (من وجهة النظر المزدوجة للمحيط العربي وأمريكا) لآلاف الشبان المتطوعين في صفوف مقاومة الاحتلال السوفييتي. وتصادف الوجود الشرعي هؤلاء "المقاتلين بلا حدود"، الذين سُمّوا "الأفغان العرب"، لفترة طويلة (مع أنهم كانوا قادمين في الواقع من مجمل العالم الإسلامي)، لفترة طويلة مع نصر

تحالف المعارضين لنظام كابول وانسحاب القوات السوفييتية الذي تلاه، والذي كان نصراً لهم أيضاً.

بدأت بين المنتصرين عام (1992 م) حرب أهلية دامت أربع سنوات. ودفع ثمنها "العرب" في البدء. وتصادف اضطراب معظمهم إلى الانكفاء خارج الملاذ الأفغاني مع بداية مرحلة قمع متعاضم من أنظمة بلادهم (وخصوصاً المملكة السعودية والجزائر) التي توجست خيفة من هؤلاء الذين تهوّر وأرسلتهم، أو تركتهم يذهبون ليتدربوا على الجهاد. وبنظر وسائط الإعلام الغربية، تحول "المجاهدون" فجأة إلى "المهاويس الدينيين".

قلب مجيء "طالبان" إلى السلطة عام (1996 م) اللعبة الإقليمية مرة أخرى. ونال الاتفاق الذي عقده معهم أسامة بن لادن دعم أمن الظواهري وأعضاء حركته المصرية (منظمة الجهاد)، الثانية، مع الجماعة الإسلامية، من فرعي الإسلام السياسي الراديكالي المصري المنخرط في صراع مفتوح مع النظام، اللذين نجيا من قمع السنوات السابقة الفعّال. قرر الظواهري عندها أن ينقل جبهة صراعه القديم (وغير المثمر) مع عدوه "القريب" الدولة المصرية نحو عدو (أميركي) "بعيد" بالتأكيد، لكنه يجمع حوله عدداً متزايداً من المستائين استياءً واضحاً. أعطت هذه المرحلة الأخيرة إشارة الانتشار "الشرعي" (من وجهة مضيفها الأفغان) للشبكات الدولية للقاعدة^[27].

وهكذا تحولت إتهامات الجيل الإسلامي ومطالبه، التي وُجّهت طويلاً صوب الأنظمة، لتصبح أولويتها القوى الاستعمارية الأوروبية القديمة بالدرجة الأولى، أو بشكل أكثر تحديداً، إلى قمة الهيكل العالمي للسلطة، أي: أمريكا، التي حلت محلها بشكل لا يقاوم إثر انكسار الاتحاد السوفيتي.

ضمن هذا السياق، كتب مصري اسمه محمد عطا وصيته في نيسان عام (1996 م). وفي ذلك التاريخ أيضاً انخرط معه معظم منفذي اعتداءات (11) أيلول معه على الطريق الطويلة التي ستمر بأفغانستان، وهامبورغ،

ومدارس الطيران المدني الأميركية، لتنتهي ذات صباح من شهر أيلول عام (2001 م) في أتون مركز التجارة العالمي.

5/3 من السفور "الاستعماري" إلى التحديث "خلف الحجاب":

زمنيات الإسلام السياسي ونقّال "الحجاب الإسلامي"

كان المحرّك الأساس للهوية الإسلامية، خلال الوجود الاستعماري ثم بعده، موضع استراتيجيات متحمّسة. ويوضح الجدل بخصوص ارتداء الحجاب الإسلامي في القرن المنصرم بطريقته تعقيد الصدمة الناتجة من الاحتلال وكذلك الزمنيات المتتابعة (واستمرار الرهانات) لرد الفعل "الإسلامي".

تبدأ قصة الحجاب "السياسية" المعاصرة في سياق تثبيت الوجود الاستعماري. تمّ نوعٌ من "إزالة الأسلمة" الرمزية تحت تأثير الارتقاء القوي لثقافة المستعمر وباسم التحديث الذي ينوي تشجيعه. وفي زمن تال، حارب ناشطوا ديناميكية "إعادة الأسلمة"، "محو التقاليد" المُحدّث هذا الذي أعاد تبنّيه وعلى نحو واسع الجيل الأول للنخب الاستقلالية. إلا أن ديناميكية "إعادة الحجاب"، المعارضة في الأساس، قامت بها أنظمة في بعض الحالات، بما يتضمنه ذلك من تجاوزات استبدادية أحياناً.

اليوم خرج الجدل حول الحجاب، الذي بدأ على أراضي المسلمين عندما كانت مستعمرة، من حدوده الأولى لينتشر في العالم. إنه يدور أيضاً، وبنفس الحماس، في المجتمعات الغربية، حيث قاد تاريخٌ مشتركٌ صاحبٌ إلى توطن "سكان مستعمرات الجمهورية الأصليين" السابقين، بذاكراتهم وطموحاتهم وحقوقهم.

أول هزّة مرتبطة "بمسألة الحجاب" كانت إذن هزّة نوعٍ من "محو التقاليد، تحديث" تمّت تحت تأثير خارجي: فاعتباراً من الثلاثينات تقريباً، قرر عددٌ قليلٌ (جداً) من النساء المسلمات، اللواتي على غرار أمهاتهن لم

يكنّ يرتدين الحجاب لكنهن كنّ قد ولدن وترعرعن داخله^[28]، أن يتخلصن منه، قاصدات الإشارة بهذه الحركة إلى مرحلة رمزية من تحررهن. في عام (1923 م)، ومن على جسر السفينة التي كانت تقلها في طريق عودتها من إيطاليا، ألقت هدى شعراوي، ابنة رئيس أول مجلس نيابي مصري، محمد سلطان باشا، الحاكم العام لمصر العليا، عمداً، من على السفينة قطعة قماش مربعة كانت أمها من دون شك قد غطت بها رأسها منذ طفولتها ومن دون أن تطرح أسئلة^[29]. فيما بعد حذت حذوها شخصيات بارزة أخرى من الجيل الأول للحركة النسائية "العصرية"، وخصوصاً المغربيات. في عام (1924 م)، خلعت التونسية منووبة ورتاني علناً منديلها في نادي النهضة الأدبي الاشتراكي. وقام عددٌ من النسوة عندها بنفس العمل بمطلق إرادتهن، مقتنعات بأن هذا الرمز لهوية دينية يثقل استقلالهن النسوي أكثر مما يحميهم. عندها وافقن بين الثقافة والتحرر وإعادة تفسيرٍ للمرجعية الدينية، حتى إن عدداً قليلاً منهنّ قام بقطيعةٍ معها.

وإذا كان بعضهن يتصرف بمبادرةٍ خاصةٍ بهنّ، فقد تلقى الجميع دعم السلطات الاستعمارية المؤكد ما استدعى بالتالي شجب أحد أقسام الصفوة الوطنية على الأقل. إن مناضلات الجيل الأول من حركة التحرر النسائية العربية هن موضع رهان استراتيجيات ليست كلها من فئة التحرر. هنا وهناك، تتبدى ازدواجية هذا الحنو الاستعماري والتجاوز الخبيث بين "تحرر" مستقبليٍّ ممكن، وحجة إبقاء "احتلال" حاضر. برأي بعض منظري استعمار تلك الحقبة فإن وضع المرأة العربية، التي هي "ضحية مجتمعات متأخرة"، هو في الواقع "الدليل الحي على عجز هذه المجتمعات عن حكم نفسها بنفسها"، وانطلاقاً من ذلك، الدليل على شرعية وجود القوة "المحضرة" القادمة لتحريرها وعملها^[30]. كان اللورد كرومر قد جعل من الحجاب في الإمبراطورية البريطانية رمز احتقار المجتمعات المسلمة للمرأة، ما سمح له بأن

يقدم نفسه كمدافع عن هذه المرأة الشرقية المحتقرة. مع ذلك، وبشكل ذي مغزى كبير، لم يكن دعمه لقضايا الشأن العام في أرجاء الإمبراطورية، يمنعه من النضال في إنجلترا بكل قواه ضد حركات تحرير المرأة^[31].

وهكذا حمل الخطاب حول "تحرير المرأة المسلمة"، متظلاً بمظاهر خارجية إنسانية، قسماً من تناقضات الخطاب الاستعماري: ففي الوقت الذي كان يحلم فيه برفع الحجاب عنها، كان ينكر عليها، كما على إخوتها وآبائها، بلوغ مواطنة سياسية مطلقة وكاملة. وبالتالي في الجزائر وسواها، رمز رفض السفور تدريجياً إلى أحد أشكال مقاومة النظام المحدث، وبالتالي، وبكل بساطة، النظام الذي كانت القوى الاستعمارية تحاول الحفاظ عليه. ولا يدهشنا أن فرانس فانون (Franz Fanon) لم يفقه شيء من هذا الارتباط بين "نزع الحجاب المحدث" وديمومة الهيمنة الاستعمارية. فقد كتب في «سنة النصر للثورة الجزائرية» [L'An V de révolution algérienne]^[32]: بدأت المعركة الفاصلة قبل عام (1954 م)، وبشكل أكثر تحديداً منذ الأعوام (1930-1935 م). مسؤولو الإدارة الفرنسية في الجزائر، المكلفون بتخريب أصالة الشعب، الذين أوكلت السلطات إليهم مهمة القيام بها، مهما كان الثمن، بتفكيك أشكال الوجود القابلة للتذكير من قريب أو بعيد بواقع وطني، ركزوا معظم جهودهم على مسألة ارتداء الحجاب.

في الجزائر، هذه المرشحات "للتحرر" كنّ كذلك أحياناً تلبية لنداء زوجة أحد القائمين بحفظ الأمن العسكري الاستعماري الرئيسين، الجنرال ماسو (Massu)، كما فعلت أخريات في عدن تلبية لنداء زوجات الضباط البريطانيين. وتحلل اليوم حورية بوتلجة أنه، عندما صعدت مسلمات على منصة في (13 أيار عام 1958 م)، في الجزائر العاصمة، في ساحة الحكومة، ليحرقن حجابهن، فإن الرهان على هذا الإخراج المسرحي كان كبيراً: من منظور السلطات، كان على النساء الجزائريات ألا يتضامن مع معركة

أقاربهن. وكان هذا العرض تعبيراً عن أسلوب سلطة استعمارية تعمل كي تكسب النساء إلى جهة التحرر وخلود "الحضارة الفرنسية". أما رد فعل المجتمع الجزائري فكان إبقاء النساء، وهذا أمر حيوي، خارج الغزو الاستعماري للمحافظة على الكيان الجزائري. كتب فرانز فانون: عاد بعض من كنّ قد خلعن الحجاب منذ زمنٍ طويلٍ لارتدائه، مؤكّداً بذلك أنه غير صحيح أن المرأة تتحرّر بدعوة من فرنسا أو من الجنرال ديغول^[33].

3 / 6) الحداثة ترتدي الحجاب من جديد

فور تجاوز السياق المضطرب لأول ديناميكية تحديث مكثفة بتدخلات الهيمنة الاستعمارية، خلعت نساء من نفس الجيل حجابهنّ أيضاً، ولكن هذه المرة، في نطاق حركات الاستقلال الجديد. فمن ذلك إذن، بمعزلٍ عن أيّ ضغط أجنبيّ، وفوق ذلك، بتشجيع من الجيل الأول للنخب الوطنية التي كانت ماتزال مكلفة بانتصارها على المستعمر، مع أن هذه الصفحة الثانية من التحديث المناصر للنساء لا تخلو من سوء التفاهم والتناقضات. وبشكل أكثر راديكاليةً أيضاً مما جرّوت عليه السلطات الاستعمارية، فإن الأنظمة "المحدّثة"، الآتية من سياق تأكيد الهوية الوطنية لم تخش في الواقع التحرر من قوانين الثقافة (الدينية) الموروثة.

بدأ هذا الطريق منذ العشرينات في تركيا، عندما أبطل "أبو العلمانية كمال أتاتورك" الخلافة، منهياً كل مظهر مؤسسي للانتماء الإسلامي عبر الوطني. منع عندئذ استعمال الأبجدية العربية، وتبنّى التقويم المسيحي الغريغوري، وأدخل أجزاءً كاملة من التشريعات الأوروبية في قانون الأحوال الشخصية والقانون العام^[34]. ومنع النساء من ارتداء الحجاب. بمرسوم صدر في (30 آب عام 1925 م)؛ وفي الوقت نفسه، اختار فوق ذلك أن يحظر على أزواجهنّ وآبائهنّ وإخوتهنّ ارتداء الطربوش، غطاء رأس آبائهم "التقليدي"، أو المعتر

كذلك^[35]. بعد بضع سنوات، (عام 1935 م)، وعلى الحدود التركية الشرقية، جعل الإمبراطور الإيراني بهلوي من رأس المرأة المكشوف، وكذلك من وجه الرجل الخلق الذقن، رموز حدائث ينوي فرضها. وهكذا منع النساء من ارتداء الحجاب وانتزع أمام الملأ ذقن أصحاب المقامات الدينية.

وفي البلاد العربية التي استقلت حديثاً في الخمسينات والستينيات، تبع العديد من المحدثين العلمانيين خطى هؤلاء الرواد، بكثيرٍ أو بقليلٍ من الاستبدادية، ومنهم التونسي الحبيب بورقيبة. وهكذا، وباسم هذا التحديث نفسه، ندد بورقيبة بمعظم العلامات الإسلامية للمجتمع الذي يريد أن يقوده قسراً نحو "التقدم"، من صيام شهر رمضان إلى نحر أضحى العيد، مروراً بالحج إلى مكة أو جامعة الزيتونة الإسلامية التي همّشها. هؤلاء، وهاته، الذين شرعوا تدريجياً بالتملّص من هذا "التحديث، إزالة التقاليد" الثاني، تمثّلوه، كسابقه، كنوعٍ من "إزالة أسلمة" دينية، وبشكلٍ أوسع، ثقافية.

على كل حال، وبعد ربع قرن، أكدت العلامات الأولى لديناميكية سياسية جديدة هذه الفرضية. دخلت مسألة الحجاب في حلقة جديدة من الاضطرابات، حلقة "إعادة الأسلمة" وردود الفعل المتعددة التي أثارها. ضمن العدد القليل، ومن المهم أن نتذكر هذه النقطة، من اللواتي خلعن الحجاب، أو لدى بناتهن، حدث عندئذ غالباً نوعٌ من عودة التزام ارتكاسية به. ومنذ حوالي منتصف السبعينيات، طالبت نساء ينتمين عمومًا، أيضاً، إلى نخبة المدن بحقهنّ في ارتدائهنّ.

كان هذا حال هند شلبي، أستاذة جامعة من عليّة مجتمع مدينة تونس، التي قررت، عام (1974 م) أن تغطي رأسها خلال احتفال ترأسه رئيس الدولة، الذي رفضت، فضلاً على ذلك، قبلته الأبوية ومصافحته. على أن بورقيبة، على غرار شاه إيران، كان أحد رموز معركة "تحرير المرأة" في العالم العربي، رغم أنه، قبل أن ينضمّ إلى الدعوات إلى خلع الحجاب، كان قد

انفصل عنها طويلاً، إذ رأى فيه إحدى "العلامات التمييزية" وبالتالي إحدى آخر دفاعات هوية وطنية في خطر^[36]. في الواقع إن هند شلبي تجري بذلك قطيعة مع المعايير المتعلقة بالثياب (رأس وذراعان وركب مكشوفة) لنخبة صغيرة مدنيّة خلّدها الجيل الأول للسينما المصرية ورأى فيها الغرب طويلاً أفضل دليل على تأثيره المُحدّث.

واصطدمت حركة "عودة الحجاب" هذه، ولا عجب، بعدائية النخب الوطنية التي كانت قد شجعت السفر المُجدّد، وكذلك بعدائية نظرائها على الضفة الشمالية للبحر المتوسط الذين رأوا فيها دحضاً لعمومية تركّبتهم. وبما أن الأساليب المختلفة لارتداء الحجاب تسمح غالباً بالتمييز بين جيل "اللواتي لم يتركه أبداً"، واللواتي يرغبن في العودة إليه، بقي التمييز بين "استمرارية" التقاليد و"إعادة امتلاكها" عمومًا أمرًا ممكنًا.

ومنذ عام (1980 م) ومنذ الثورة الخمينية، اتخذت المطالبة بهذا الحجاب "الارتكاسي" وتأكيدُه منعطفًا سياسيًا أشد وضوحًا، وارتبطت على نحو غير محسوس بانبعاث المعارضة الإسلامية في جميع أرجاء المنطقة تقريبًا. عندها أدركت الأنظمة، الواحد تلو الآخر، مدى ظاهرة اختزلوها لفترة من الوقت إلى ذكريات مبهمّة لسلفيّة في طريق الزوال. في تونس "العلمانية"، جعل بورقيبة وخلفاؤه وبعض جيرانه موقفه من رمز الانتماء للمعارضة المتعلق بالثياب راديكاليًا بالتدريج. منذ ذلك الحين ولفترة طويلة مُنعت نساء (وخصوصًا في المغرب وتونس) من ارتداء الحجاب، إن أردن دخول مجموعة كبيرة من الفعاليات المهنية^[37].

لقد أفسح ارتداء الحجاب، تمامًا مثل منعه، المجال لممارسات استبدادية. ولم يكن حال "إعادة الأسلمة" الاختيارية بأفضل من حال "التحديث المزيّل للإسلام" إذ لم تسلم من الطرق المختصرة لاستبدادية الأشخاص أو الأنظمة. في إيران أو في المملكة السعودية، بتأميمها التقاليد الدينية، أو، باختصار،

التقاليد، جمعت أنظمة إسلامية بين فرض ارتداء الحجاب لدى جزء من هذه المجتمعات على الأقل وانعدام شرعيتها المتزايد. وفي عام (1980 م)، وبعد أن أطاح مؤسسو الجمهورية الإسلامية، بدعم من ملايين الرجال والنساء، بالإمبراطور الذي كان قد منع ارتداء الحجاب، لم تكن لديهم حكمة الاكتفاء بإعادة حرية ارتدائه. فقد فرضوا التزاماً معاكساً غداً احترامه شرطاً لا غنى عنه لاندماج المرأة في المجتمع الشرعي. وبالتالي فقدت المرجعية "الإسلامية" جزءاً من شرعيتها لدى قسم على الأقل من اللواتي أردن التخلص من استبدادية الأنظمة التي فرضته. حتى إن مجموعة صغيرة من النساء في المملكة السعودية، قامت علناً في نهاية مظاهرة نُظمت في الرياض في تشرين الثاني عام (1999 م)، بدوس الحجاب الذي فرضه من نصبوا أنفسهم حراساً للشرعية.

وبينما شرعت أغلبية واسعة من النساء الإيرانيات المحجبات بنجاح في متابعة ثورة بطيئة من أجل وضعهن^[39]، تبنت أقلية منهن أساليب مقاومة، ملتحقات بعد عشرات السنين بممارسات أولى مناضلات الحركة النسائية. وهكذا وبعد أكثر من عشرين سنة على الثورة الإسلامية، اختارت المحامية الإيرانية شيرين عبادي أن تتقدم حاسرة الرأس لتسلم جائزة نوبل للسلام في أوسلو في كانون الأول عام (2003 م). وبعد أن أكدت حقها في عدم ارتداء الحجاب، حرصت مع ذلك على فضح ما تعده تلوناً في قيم هذا الغرب الذي قبلت اعترافه بفضلها، من دون أن ترغب مع ذلك بالتماثل معه. وهكذا استطردت بشكل واضح في إدانة القانون الفرنسي الذي أقر فيما بعد في شباط عام (2004 م) والذي بمنعه ارتداء الحجاب في المدارس الرسمية أتبع نفس الطرق المختصرة للإكراه الذي أرادت أن تدينه.

وفي تشرين الثاني عام (2003 م)، في أثناء حرب العراق، وقبل شهر من تحدي الثقافة الإيرانية للأمر "الإسلامي" بارتداء الحجاب، قررت خديجة بن

قنّة، الصحفية الجزائرية ونجمة قناة الجزيرة القطرية، أن "تلتزم به" بمحض إرادتها، وأن تبرز هذا الحجاب الذي رفضته هدى شعراوي في زمنها وشيرين عبادي فيما بعد وضمن سياقٍ مختلفٍ.

منذ ذلك الحين تتردّد بانتظامٍ أصدااء ديناميكيات نزع الحجاب/عودة الحجاب هذه المفروضة أو المطلوبة. وخلف التعقيد الظاهر لهذا المدّ والجزر تبقى قراءةٌ مستعرضةٌ ممكنةٌ مع ذلك. إن الجزائريات اللواتي كنّ يرفضن، حين كانت فرنسا تمتدّ (من دنكرك إلى تماناراسيت)، أن يتبعن إيعازات زوجة الجنرال ماسو بأن "يتحررن" من حجابهنّ، من البديهيّ أنهنّ كنّ يتحرّكن ضمن سياقٍ مختلفٍ عن ذاك الذي ارتدت فيه التونسية هند شلي الحجاب ثانية عام (1974 م). إلا أنهنّ كنّ يردن، مثل أستاذة الجامعة التونسية، الإشارة إلى معارضتهنّ لما كان الحبيب بورقيبة أو السلطات الاستعمارية يرويه تحديثاً، والذي كنّ يشعرن من ناحيتهنّ بأنه نوعٌ من "إزالة الثقافة" أو "التغريب".

كانت بواعثهنّ نفسها مختلفةً إلا أنها مشابهةٌ لتلك التي قادت عام (2003 م) صحافيّة قناة الجزيرة "للالتحاق بهنّ". في زمن العولمة، لم تتابع خديجة بن قنة فقط عن كذب الجدل الفرنسي حول منع ارتداء الحجاب، ولكن، قبل ذلك ببضعة شهور، طردت طالبة رفضت أن تخضع لذلك من المدرسة الفرنسية في الدوحة (حيث يدرس أولادها).

بعد هند شلي بثلاثين عاماً، انتهت الفترة الاستعمارية بالتأكيد. لكن الوقت أصبح من الآن فصاعداً زمن "الحرب الشاملة ضد الإرهاب" حيث العلامات الهوياتية للإسلام، التي طابقتها النخب المحدثّة الإسلامية مع علامات التخلف، مرتبطةٌ من جديد بالعنف الإرهابي كما في زمن الكفاح من أجل الاستقلال. إلا أن الضغط لم يعد يمارس من قبل نفس الاتجاهات. لم تعد زوجة الجنرال ماسو هي التي تهتمّ بتحديث "الفرنسية المسلمة". حلّ

محلّها "محدّثون" آخرون و"محدّثات" أخريات، مسلّحين هنا بقلقهم من المعارضة السياسية، وبتفسيرهم الضيق جدّاً للعلمانية هناك^[40]. غير أن الجميع يتشاطرون الطموح نفسه: جعلها تتخلى عن غطاء رأسها . . "الإسلامي".

(4) الساحة الإسلامية بين الخصوصيات القومية

وتخطي القوميات

بعد وضع تعبئة القاعدة ضمن التسلسل التاريخي لزمانيات الإسلام السياسي، وللإحاطة بخصوصيتها، يجب وضعها أيضاً "أفقياً" أو "بالتزامن" بالنسبة للتجليات المعاصرة الأخرى للساحة الإسلامية، وللديناميكيات التي تميل إلى تقوية خصائص الأشكال القومية، أو، على العكس من ذلك، جعلها نسبية. هذا يسمح بتكرار القول، وهذا متعلق بحقيقة يتناقص الاعتراف بها مع ذلك، إن شبكة المتعاطفين مع أسامة بن لادن لا تمثل اليوم التعبير المذهبي أو السياسي الوحيد أو حتى الرئيس عن ديناميكية إعادة الأسلمة (بما في ذلك على صعيد التطرف المسلح حيث تتطور حركات المقاومة للاحتلال الإسرائيلي). يمكن أن يتم أخذ تنوع المواقف الإسلامية والحركيات التي تؤثر فيها بالحسبان على عدة مراحل.

في هذا الفصل، سنذكر أولاً بطبيعة المتغيرات الوطنية التي تخطّ، تبعاً للمسارات التاريخية للمجتمعات المعنية، الواقع الإسلامي النوعي من بلد لآخر. في «الإسلام السياسي: صوت الجنوب»^[1]، اقترحت تصنيفاً أولياً لمتغيرات التمايز الوطنية هذه، وبالمقابل، لعوامل الاندماج والتجانس. إذن الأمر هنا يتعلق بتقاطعها مع التسلسل التاريخي لزمنيات تحدثت عنها، وهي إشكالية ستتعمق في التعامل معها في الفصلين التاليين.

4 / 1) من أنماط الصدمة الاستعمارية

إلى الإدارة الثقافية والسياسية للاستقلال

كان لتقطع العالم الإسلامي إلى أقسام مستقلة تأثير حاسم فعلاً في أشكال ديناميكية إعادة الأسلمة وخصوصاً على دور مختلف المتغيرات التي تؤثر في إيقاعها واتساعها وأنماط تجلياتها.

في الحقيقة إن ناشطي الحراك الإسلامي يبذلون جهداً في جعل مدى هذه الانقسامات، التي ينجم قسم منها على الأقل عن الاستعمار، أمراً نسبياً^[2]. إضافة لذلك تجري بشكل واضح سياقات تدويل وحتى "عولمة" للإسلام، تطمس الفروقات الوطنية. ولكن، حتى من منظور الذين يتظاهرون بوضع وحدة المرجعية الدينية وديمومتها فوق انتماءاتهم القومية، فمن الواضح أن المسارات التي تقود إلى الانخراط في التعبئة الإسلامية يمكن أن تختلف من بلد لآخر. أن يكون المرء إسلامياً في عام (2005 م)، ليس له نفس المعنى ولا نفس النتائج في ما إذا كان المرء مواطناً عراقياً أو كويتياً أو ليبيا أو جزائرياً أو من الإمارات العربية المتحدة، وبالأحرى، إذا كان يعيش في مجتمع غربي ذي تقليد ثقافي مسيحي في غالبيته.

إن مدى المتغير المتعلق بالهوية (من نكون بمنظور للغرب؟)، الذي يمكن عده محدداً "للطاقة الكامنة" للتعبئة الإسلامية، قد تغير بشكل واضح، أولاً

تبعاً للظروف، العنيفة بدرجة تقل أو تكثر، الصادمة، أيضاً بدرجة تقل أو تكثر، التي تمّ فيها اللقاء البدئي مع الغرب. وتعلّق بعدئذ بوضع النخب الاستقلالية، وخاصةً في المجال الثقافي والديني. على هذا الصعيد، يجب الأخذ في الحسبان المميزات الخاصة بالمجتمعات حين سقطت للاستعمار، وخاصةً حسبما كان يجري سياق تحديث "مستورد" أو داخلي المنشأ، أو لا يجري، محدّداً ما أسماه مالك بن نبي^[3]، وبعده الحبيب بورقيبة^[4]، درجة "القابلية للاستعمار".

تنجم الفروق بعد ذلك عن فترة الوجود الاستعماري وشكله المؤسسي، وكذلك عن المناهج والمطامح المتميزة للسلطات الاستعمارية الفرنسية أو الإيطالية أو البريطانية والتقاليد الثقافية لكل منها^[5]. ولأنّ عنف محو الثقافة الاستعماري يدع مجالاً لتشافف شديد التمايز، حسبما يكون المستعمر فرنسياً أو بريطانياً، فإن الاختلافات القومية على هذا الصعيد متعددة الأشكال ومعقدة: فمثقفٌ إسلاميٌّ "تشكّل" في مقابل الاستعمار الفرنسي، مثل مالك بن نبي، الذي نهل بشكلٍ واسعٍ من منابع الفكر الديكاري، مختلفٌ عن نظيره الليبي أو المصري، الذي لم يكن لديه نفس "المقابل" الثقافي.

وهكذا فإن الأطر التاريخية المحلية، التي غالباً ما كانت مختلفةً للغاية من بلدٍ لآخر، تؤدي دوراً رئيساً. بدأ الوجود الاستعماري الفرنسي في الجزائر بحربٍ غزويّةٍ طويلةٍ (بين عامي 1830-1849 م) ومدمّرةٍ بشكلٍ خاصٍ في الوقت نفسه (مثل تلك التي قامت بها إيطاليا الفاشية في ليبيا). وبالمقابل بدأ في سورية ولبنان تحت غطاء انتداب دولي وباستخدام أساليب أقل تخريباً، إن لم نقل سلميةً وتحترم حقوق الإنسان^[6]. كذلك تنوعت مدة هذا الوجود الاستعماري كثيراً: من مئة واثني وثلاثين عاماً مدة الوجود الفرنسي في الجزائر، أو مئة وثمانية وعشرين عاماً مدة وجود البريطانيين في عدن وفي سائر اليمن الجنوبي أو جزءٍ منه، إلى ستة وعشرين عاماً من الإنتداب على

سورية ولبنان، أو خمسة وسبعين عاماً، وأربعة وأربعين عاماً، من الحماية الفرنسية في تونس والمغرب على التوالي.

في الطرف الآخر من الطيف العربي-الإسلامي، ظل اليمن الشمالي، بعد رحيل العثمانيين عام (1918 م)، محميًا من كل اجتياح غربي. وعرفت المملكة السعودية نفسها كل أنواع الضغوط الخارجية، دوغما استعمار مباشر؛ وعلى غرار اليمن الشمالي، لم تتمكن اتجاهات التحديث هنا، كما يبدو، من التماثل بشكل طبيعي مع اتجاهات هيمنة حكومية أجنبية.

بعد ذلك مارست القاعدة المؤسسية وأساليب السلطات الاستعمارية دورًا حاسمًا. وتنوعت النماذج على هذا الصعيد أيضًا بشكل كبير: في الجزائر، أدى استعمار استيطاني إلى اغتصاب واسع للأراضي من السكان الأصليين، الذين ألحقت أراضيهم سياسيًا وإداريًا بأراضي الجمهورية بلا قيد أو شرط^[7]؛ وفي محميات اليمن الجنوبي^[8]، كان التأثير البريطاني بالمقابل أقل بكثير، مقتصرًا في الغالب على مراقبة المرور التجاري والإستراتيجي، من دون أن يؤثر مباشرة في المراتب الاجتماعية والممارسات الثقافية. وخلافًا للاستعمار، كان نموذج الحماية يقي إمكانية وجود سلطة (باي، سلطان) تبقى رغم ضعفها من سكان البلد الأصليين. فهذا المستعمر (ليوتي (Lyautey) في المغرب) اختار الاعتماد على النخب الموجودة، وخصوصًا الدينية، بينما آخسرون (بوجو (Bugeaud) في الجزائر) خربوها بشكل منهجي ليخلقوا بشكل كلي أتباعًا مخلصين لقضيتهم بشكل كامل.

بعد أنماط الاستعمار، كانت سياسة النخب الاستقلالية هي التي أعطت للساحة الإسلامية خصوصياتها القومية^[9]. منذ بداية النضالات القومية، وبشكل أكثر دقة أيضًا، غداة الاستقلال، ساهمت القاعدة المؤسسية ووضع الأنظمة في الساحتين الثقافية والدينية في إنتاج أشكال معقدة، ترسخت فيها اختلافات في احتمالات حدوث التعبئة الإسلامية. يمكن أن

نمیز هذه الاختلافات حين تظهر كيف لبّت النخب الوطنية التطلعات الهويّاتية للمستفيدين من "الاستقلال" أو، على العكس، تركت قسماً منها غير مُشبع.

وتنوعت السياسات اللغوية في البدء من بلدٍ لآخر حسبما تمت المحافظة إبان الإستقلال على التحدث بالعربية (ليبيا، مصر . . إلخ) أو تقويته أو، على العكس، ازداد التحدث بالفرنسية (تونس والمغرب). فيما بعد تنوع طلب الأنظمة التي غدت مستقلةً لمرجعية الانتماء العرقي العربي. وبالعكس جزائر هوّاري بومدين، فلا شك أن تونس الحبيب بورقيبة هي التي ظلت الأكثر تحفظاً إزاءه، لأن التعريب في نظرها يؤثر سلباً في الاستقلال وفي مركزية الاعتزاز "بالانتماء التونسي"، ويهدد بإعطاء مسوغات تدخّلية لمزاحم مصري شاب كانت تخشاه بشكلٍ خاص^[10]؛ وبصورة أكثر إيضاحاً، هاجم بورقيبة بقوة الذين اشتهروا من بين معارضيهم بأنهم يريدون تأكيد هوية البلد العربية والإسلامية^[11] أكثر منه. في سورية والعراق وليبيا ومصر^[12]، ساهمت المكانة الأكبر التي احتلتها المرجعية الإثنية العربية في الحد من تلك التي تُركت للمرجعية "الدينية" الإسلامية، المرجعية الأخرى الآتية من الداخل^[13]. وفي ليبيا، العلمانية المثبتة، وخصوصاً لمحاربة ما بقي من التبعية الدينية للملكية السنوسية الأخوية، تمت موازنتها جزئياً بتعزيز عروبي مزدوج، لغوي وثقافي (منع كل استخدامٍ للأحرف اللاتينية أو ترجمة اللغة أجنبية في الحيز العام) وكذلك سياسي، في خدمة الوحدة العربية^[14].

كما حدّد الرسوخ المؤسسي للأنظمة في الساحة الدينية اختلافات أكثر جوهرية. إنّ "أصولية الدولة" (أي: قدرة المسؤولين في السلطة على استمالة جوهر مصادر ديناميكية إعادة الأسلمة، ما يضر بمصلحة معارضيهم) التي قام بها أمير المؤمنين في المغرب، أو ملك سعودي وريث وحليف الإصلاح الوهابي، قد ساهمت، فترةً من الزمن على الأقل، في الحد من التعبير المعارض

لإعادة الأسلمة. ورغبت كل الملكيات (في الخليج والأردن) في حماية نفسها من البعثية والناصرية بالاعتماد على خصوم هذه الإيديولوجيات (ومنهم الإخوان المسلمون). وعلى العكس، قلصت الجمهوريات العلمانية بشكل أكثر أو أقل صراحةً (اليمن الجنوبي وتونس وليبيا) تقليصاً أكثر منهجية الحيز السياسي للمرجعية الدينية. وبينما كان الملوك المحافظون يستطيعون الادعاء، إلى حد ما، بأنهم "يستغلون المطالبة" بإعادة الأسلمة ويحولون عنها قسمًا من المصادر لصالح عروشهم، فقد كان بورقية يقبل المخاطرة بالانقطاع عنها، بخطاب علماني صريح، أو حتى لاديني. "المجاهد الأكبر" (وهو نعتٌ يحتفظ به المصطلح الديني عادةً للخالق) هو بلا شك من دفع إلى أبعد مدى الحد الفاصل للخطاب السياسي تجاه الفئات الرمزية للإرث الإسلامي، ممكّنًا منه بذلك الجيل الإسلامي لمعارضيه.

ضمن الحدود التي ذكرناها، رسّخ التأثير المساعد للمتغير الاقتصادي في التعبئات المعارضة اختلافات وطنية أيضاً. فقدرات الأنظمة على إعادة توزيع الثروة، المرتفعة أكثر بشكل كبير للأنظمة المستفيدة من العائد النفطي، أثرت بالطبع في قدراتها على "شراء" الوفاق السياسي وبالتالي حماية نفسها بذلك من المظاهر المعارضة لإعادة الأسلمة، جزئياً على الأقل (وكلّياً بالنسبة للبعض، كإمارات الخليج النفطية وحتى اليوم).

4 / 2) النماذج السياسية بين التصلب الداخلي

والتنازلات الأجنبية

إنّ المعايير "الوطنية" الأخرى هي نتاج الفروق بين النماذج السياسية النوعية لكل دولة من جهة، ومن جهة أخرى وضعها في المشهد الإقليمي أو الدولي، أمام التحدي الإسرائيلي وتنامي الأحادية الأميركية. للأنظمة العربية، لاعتبارات عدة، معارضين (إسلاميين) "تبادلهم" فيما بينها: في الواقع تساهم

إنجازاتها الخاصة في المجال الديمقراطي بشكلٍ واسعٍ في التأثير في نمط عمل معارضيها. ولا تتساوى النماذج السياسية التالية للاستقلال، ودرجة وأشكال مظاهر استبدادية الأنظمة، من الخليج إلى المحيط. مع ذلك، وخلا بعض الاستثناءات تقريباً "لنموذج المؤسسي العربي"، ترفض معظم هذه النماذج مشاركة المعارضين الإسلاميين، وخصوصاً الإخوان المسلمين، في المنافسة الانتخابية، حتى وإن كانت هذه عمومًا مفصولةً بشكلٍ واسعٍ عن أي رهانٍ سياسي حقيقي^[15].

وإذا كانت كل المسالك قد أدت اليوم إلى سلطوية واسعة الانتشار، فالاختلافات لا تقل عنها أهمية، سواءً في إيقاع الراديكالية القمعية للأنظمة أو في وضعها النهائي. وتتأثر بذلك مخيلات النشطاء الإسلاميين وسلوكياتهم. والأنظمة (وخصوصاً التونسي والمغربي) التي لم تستأثر، على غرار جبهة التحرير الجزائرية، بمصادر النضال الوطني، اضطرت بصورة مبكرة جدًا إلى إيجاد صيغٍ سياسية للمصالحة مع معارضيها. واتخذت أشكالاً متنوعة: حركات نقابية أو جمعيات مهنية (تونس)، أو تعددية شكلية (المغرب، تونس، مصر)، ثم حركات تعاضدية من كل نوع. ومهما تكن حدود العمل الانتخابي (الذي يميزه التزوير غالباً) وواقع السلطات المعطاة للمعارضات النيابية، إلا أن عددًا قليلًا من البلاد العربية يسمح اليوم بمشاركة القوى السياسية الحقيقية: وهذا حال اليمن، حيث رئيس المجلس النيابي آت من الحزب الإسلامي المقرب من الإخوان المسلمين^[16]، وهو كذلك حال لبنان، حيث لحزب الله ممثلون في المجلس النيابي، أو أيضًا الأردن والكويت والبحرين. وسيحدث ذلك من دون شك ذات يومٍ في العراق^[17]. وكما ذكرنا، تميل الأنظمة المحافظة إلى تقبُّل، وأحيانًا إلى دمج جزئي للمعارضين "المتدينين" الذين بدأت الجمهوريات ناصرية الاتجاه بصورة مبكرة بتجريمهم، وتعذيبهم، وبالتالي تحويلهم إلى حركات راديكالية. وبصورة عامة، مالت

الأنظمة التي استأثرت بالمصادر "الثورية" أو القومية، كالجرائم ومصر، إلى الإبقاء على النماذج السياسية المغلقة لمدة أطول.

في بداية الثمانينيات، على كل حال، لم يكن شيء أكثر اختلافاً من المخيلة السياسية لفرد من الإخوان المسلمين الأردنيين الذين عاشوا منذ بداية الخمسينات في تعايشٍ سلميّ مع العرش الهاشمي عن مخيلة أحد "إخوانه" المصريين الذين قضوا نفس الفترة تحت التعذيب، في السجون الناصرية. إن عقلية فرد من الإخوان المسلمين السوريين تختلف بنفس القدر عن عقلية أخٍ يمني، خارجاً من مرحلة تعاون طويلة، يفتح في السنة ذاتها مرحلة معارضة معتدلة جداً لنظام كانت أفكاره ممثلة فيه بشكلٍ واسع؛ وسنعود إلى ذلك.

إن تورط الحكومات، أو الأفراد، بموافقة هذه الحكومات أو من دونها، في صراعات إقليمية قد عمق فيما بعد اختلافات كبيرة بإنشاء ديناميكيات متنوعة أو تسريعها، وليست عسكرية المعارضات بأكثرها أهمية، حيث إن الطاقات المنشورة في ساحات المعركة العالمية (فلسطين والعراق واليمن وأفغانستان بالطبع، والبوسنة، والشيشان) لم تكن قد حُشدت بشكلٍ منهجي ضد النخب الحاكمة في البلاد التي أتى منها "الجهاديون". وبصورة عامة، يمكن اعتبار أنه في كل مرة رضخ فيها نظام عربي لضغوط المحيط الغربي، الأوروبي أو الإسرائيلي أو الأميركي، أثار ذلك احتجاجاً شعبياً، استثمره الجيل الإسلامي غالباً. بالتالي ظهرت اختلافات في الساحة الإسلامية تبعاً لوضع الأنظمة على الساحة الدولية وقدراتها، المؤكدة قليلاً أو كثيراً، على مقاومة ضغوط المحيط الدولي لفترة طويلة أو قصيرة. غداة الاستقلال، دفعت أنظمة بلدان "جبهة الرفض"، التي قبلت تحمل مسؤولية دور عامل توتر مع المحيط الغربي، أو بلدان "ساحة المعركة"، المنخرطة في مواجهة مسلحة مع إسرائيل، ثمناً دولياً لذلك على شكل ضغوطٍ أمريكية وأوروبية، لكنها حصلت من ذلك على مكاسب داخلية على نطاق الشرعية.

إذن أثير الصراع الإسرائيلي- الفلسطيني بشكل كبير ومنهجي في مصير التيارات الإسلامية المتوضعة في "بلاد ساحة المعركة"، مساهماً بشكل حاسم في تنويع علاقتها بالنخب الحاكمة وقدرتها الخاصة على التعبئة. في مصر طبعاً وقبل كل شيء، ولكن أيضاً في لبنان والأردن. لقد أعطت هزيمة عبد الناصر عام (1967 م) إشارة الانطلاق للتعبئة الإسلامية في كل مكان تقريباً. منذ إنشاء الدولة العبرية عام (1948 م) وحتى اتفاقيات أوسلو عام (1993 م)، أو في أولى قمم شرم الشيخ عام (1996 م)، كل الالتفاتات، أي: على وجه الخصوص، في هذه المرحلة، كل الوجوه السيئة للسياسات الخارجية، وبالتالي الأنظمة العربية في الصراع الفلسطيني ضببطت إيقاع نبض التعبئة الإسلامية الوطنية.

لم تتشكل هوية الإخوان المسلمين المصريين السياسية في الواقع مقابل الوجود الاستعماري البريطاني فقط، ولكن بنفس القدر مقابل إنشاء دولة إسرائيل والحرب الإسرائيلية العربية الأولى التي نجمت عنه. فقد لعبوا عندئذ دوراً هاماً وخصوصاً في الكشف المسلم. إن الحدة الخاصة التي تظهرها تجاههم، حتى اليوم، بعض وسائط الإعلام العربية المتأثرة بالدولة العبرية، هي بالتأكيد ذات صلة بهذه الحادثة المؤسسة. ويرون أن ولادة التيارات المصرية الأخرى (وخاصة الجماعة الإسلامية، التي دعمت فترة من الزمن السادات المنتصر في حرب تشرين)، ثم تجذرها، ترتبط مباشرة بالتنازلات التي قام بها فيما بعد بتوقيع اتفاقيات كامب ديفيد عام (1978 م). وكذلك نشأ حزب الله اللبناني عام (1982 م) ردّاً على الغزو الإسرائيلي للبنان^[19]. وظهور الجهاد وحماس الفلسطينييتين هو أيضاً التعبير المباشر لمقاومة هذا الاحتلال^[20].

4 / 3 عوامل الاندماج العبر قومية

مع ذلك تميل ديناميكيات متعددة بشكل بديهي إلى الحد من مدى هذه المعايير القومية. تغدو "الحدود الإسلامية" للدول نسبة بقدر ما يتطور انتقال

الأشخاص ويتسارع، أو انتقال المعلومات والأفكار وحسب. وبالتالي بقدر ما تشتمل ديناميكيات تعدد القوميات، أو حتى عولمة فكرية وإيديولوجية وكذلك تعبوية واستراتيجية.

في العالم الإسلامي كما في سائر أنحاء العالم، فإن النواقل الأساس لتوافق المرجعية الإسلامية معروفة جيداً. كانت أوائلها الحج، وليس فقط إلى مكة، تاريخياً، وطرق التجارة؛ ومؤخراً تطورت الهجرات، الاقتصادية والسياسية والدراسية، والتنقلات السياحية. وباعتبار أن الإسلام السياسي المصري كان الرائد بصورة عامة، فقد صدر بشكل واسع أنموذج "الإخوان" أولاً، وسيد قطب فيما بعد. وعلى العكس، فالمملكة السعودية، التي تأثرت بالإخوان فترة من الزمن، أثرت حتماً هي نفسها في التيارات الإسلامية بتصدير نوع من "الرجعية" السلفية، مع العلامة التجارية للوهابية أو من دونها، ومع التسلط الخاص بالأنموذج "الإخواني"^[21].

تاريخياً، تخطى الإخوان المصريون، الذين شكلوا سريعاً فرعاً عالمياً، حدود مصر منذ عام (1948 م)، ليشاركوا، كما رأينا، في الحرب العربية الأولى ضد إسرائيل. لكن نفهم الجماعي المكثف كان ناجماً عن القمع الناصري عام (1954 م). وتشكل هذه الحلقة الأنموذج المثالي المؤسس لهذا النمط من "التروح الإسلامي"^[22]. ذهب الإخوان عندئذ بأعداد كبيرة إلى المملكة السعودية والخليج أولاً، ثم إلى المغرب (وخصوصاً إلى الجزائر، حيث استُخدموا في تعريب التعليم العالي اعتباراً من عام 1973 م)، ولكن أيضاً إلى اليمن حيث كان تأثيرهم، خارج دورهم السياسي المباشر، ناجماً عن وجودهم الكثيف، إلى جانب مدرّسين سودانيين، في سلك التعليم. وهكذا أثر الإخوان في كل مكان، عن طريق التعليم، بشكل كبير ودائم في تكوين التيارات الإسلامية الوليدة، والتحديث "الداخلي المنشأ" للمرجعية السياسية، كما سنرى فيما بعد. لكن مصر لم تصدر العلماء

والمدرسين فقط: لقد "استوردت" أيضاً، إلى جامعة الأزهر الدينية، وخصوصاً "دار العلوم"، ألوف الطلاب العرب والمسلمين.

واعتباراً من الثمانينيات، غذى المحاربون الإسلاميون غير المنظمين أيضاً التعبئات المسلحة متعددة القوميات التي كانت الحلقة الأفغانية المعلم المؤسس لها. ثم تأتي على هذه اللائحة البوسنة^[23]، وكوسوفو، والشيشان. ثم زادت موجات القمع الجديدة في التسعينيات (ولا سيما في الجزائر وتونس) من ضخامة تدفق المنفيين السياسيين. ويجب تأكيد الأهمية القصوى لهذه الظاهرة: بقدر ما كانت الأنظمة الاستبدادية العربية تقترب من "المعسكر الغربي" لتؤمن بقاءها، كانت تشدد قمع "حركاتها" الإسلامية الوطنية؛ وينال الجنرالات "المستأصلون" الجزائريون بهذا الشأن حتماً وسام الاستحقاق في الوحشية والشر. وهكذا ساهموا في تغذية تشتت على الصعيد العالمي أصبح أحد مستنبات الانحراف الراديكالي "لجبل القاعدة"، حتى وإن لم ينخرط به عددٌ من المنفيين.

وأخيراً، منذ منتصف التسعينيات، حل بزوغ تقنيات الاتصالات الجديدة: من المحطات الفضائية إلى الإنترنت، مروراً بالمؤتمرات الهاتفية^[24]، بقوة محل الأثر الحاسم لهذا الانتقال البشري والاقتصادي والسياسي أو الثوري، حيث ضخمت جميعها وسرّعت من إيقاع عملية العلاقات المتبادلة هذه، التي ساهمت في تحديد مدى الخصوصيات القومية وإعطاء الإسلام السياسي صبغته "المعولمة"^[25].

5) أسرار البحر الأحمر، أو "الإسلام السياسي من دون الاستعمار"

في كل مكان في العالم العربي، حاول أتباع حسن البنا إعادة تثبيت وجود الإسلام في الدساتير؛ في اليمن، على العكس، ساهموا في إدخال الدستور في الإسلام. (محمد قحطان، أحد قادة التجمع اليمني من أجل الإصلاح، 2003 م^[1]).

تشهد حالة جزيرة العرب، مهد "القاعدة"، بشكل واسع على هذا التراجع التدريجي للخصائص الوطنية أمام تخطّي قوميات المخطّلات السياسية. في القسم الأعظم من اليمن وفي المملكة السعودية، ولدت التيارات الإسلامية في الواقع على حيز تفادي الوجود الاستعماري المباشر إجمالاً، وهذه خصوصية كبرى بالنسبة إلى أحكام الزمنية الأولى للإسلامية^[2].

والجمهورية العربية اليمنية، التي ولدت عام (1962 م) في صنعاء، على أراضٍ تقارن غالباً "بأفغانستان القبلية" أو توصف بأنها "تبيت البحر

الأحمر"، تلت ملكية دينية (شيعة زيدية)، عملت، غداة انتصارها عام (1918 م) على الإمبراطورية العثمانية المحتضرة، بنجاح على حماية نفسها من كل اجتياح أجنبي. وبما أنه لا يمكن ربط التحديث بالوجود الأجنبي، فلا ينبغي بالتالي نظرياً أن يستطيع الإسلاميون في شمال اليمن بأكمله^[3] المطالبة "بأحياء عالم رمزي" كان قد سلب منهم وأن يستندوا بشكل طبيعي، كنظرائهم التونسيين والجزائريين، على انتقاد تحديث يعتبر "نزعا للإسلام".

الفرضية العامة التي قدمناها دائماً هي أنه كلما كانت "إزالة الإسلام" الثقافية أكثر فظاظة، كان التروع لاحقاً إلى معارضة الأمر المفروض أقوى، وبالتالي كان احتمال التعبئة الإسلامية أكبر. مع ذلك، على مرّ تاريخ غير أنموذجي للغاية، تمثل التيارات الإسلامية اليمنية والسعودية، كما في سائر بلدان المنطقة، قوة المعارضة الأولى. ماذا يستطيع اليمن، وإلى حد ما، المملكة السعودية أن تعطينا إذن كإيضاح "لشمولية" مثل هذه التعبئة؟. لماذا أصبح هذان البلدان "منتجين" هامّين للإسلاميين الراديكاليين، موردين لأكثر عدد من انتحاريي (11) أيلول، مع أنهما لم يتعرضا لاحتلال غربي مباشر؟. كيف نما الإسلام السياسي خارج المقابل الاستعماري؟. هل ورثت إسلاميات شبه الجزيرة بعضاً من خصائصها؟. وما الدرس الذي يمكن أن نستخلصه من تفرد جزيرة العرب هذا؟.

5 / 1) شبه جزيرة لكنها غير معزولة

يظهر الجواب الأساس بشكل واضح إذا حللنا زمنية التعبئة الإسلامية حسب الفترات التاريخية الثلاث المقترحة.

أولاً، إذا كان تاريخ شبه الجزيرة قد كُتب في غياب قاطع للمقومات الخاصة بالزمنية الأولى للمواجهة الاستعمارية، فإن تأثيرات كبيرة مسّت هذين البلدين بنفس القدر خلال هذه المرحلة. من الملائم إذن أن ندرج في

تقلسم مجتمعات لم تعش التحديث إلا داخلي المنشأ فقط في غياب الحدث الاستعماري، مفلتةً بذلك من ظاهرة "نزع الثقافة". إن غياب الاستعمار في الشمال هو أولاً متفردٌ بشدة نتيجة كون المجتمع اليمني، منذ الوحدة عام (1990 م) نتاج تلاقٍ مع القسم الجنوبي من البلاد الذي كان مستعمراً لمدة تقارب المئة وثلاثين عاماً. في الجنوب، ولدت الجمهورية الديمقراطية الشعبية عام (1967 م)، من نضالٍ وطنيٍّ ضد الإمبراطورية البريطانية، التي كانت قد احتلت عدن ثم داخل البلاد بين عامي (1839 و 1967 م). هذا الجنوب إذن لا يخالف النموذج الاستعماري بشكلٍ ذي مغزى. إن جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية، المنفتحة على تيارات العالم، مثل أي ميناء كبيرٍ على طريق الهند غداة البدء بتشغيل قناة السويس، كانت إضافةً إلى ذلك، بعد استقلالها في عام (1967 م)، إحدى أنظمة العالم الإسلامي النادرة التي استخدمت المرجعية الماركسية بشكلٍ واضح.

دخل مجتمع الشمال قبل الوحدة عام (1990 م)، بكل عزله وحواجزه، في تماسٍ، وخاصةً بسبب الحجم الكبير لتدفق الهجرات، مع هذا الجنوب "البريطاني"، الذي يسكنه وارثٌ كثيفٌ من نفس مهاجري الشمال الذين ظلت العلاقات الأسرية موجودةً معهم دوماً. ثم خضع مجتمع الشمال فيما بعد إلى التأثير الغربي عبر نواقل أخرى غير الوجود البريطاني. كان الشبان الأتراك، الذين يمثلون إمبراطورية عثمانيةٍ تحمل إصلاحات عميقة رغم أنها كانت آيلةً إلى الزوال، من دون شك الوسطاء الأوائل لهذه التنظيمات المتأثرة بأوربة. وبشكلٍ ذي دلالة كان هؤلاء الفاعلون لتحديث "مستورد" موضع تشهير المقاومة "الوطنية" والدينية التابعة للإمام يحيى (1904-1948 م) بهم ككفارٍ سوقيين، متهمين "بارتداء البنطال" وشرب الخمر.

مرت معظم التحديثات، ليس التقنية فقط ولكن الفكرية والسياسية أيضاً، التي لم يدخلها العثمانيون، عبر عدن. ومن دون شك كانت إحدى

أكثرها أهمية إنشاء أحمد محمد نعمان مدرسة، تجريبية، حديثة مستوحاة مباشرة من التجربة العدنية^[4] في جنوبي تعز عام (1936 م). وكان من أوائل الدعم للتأثير الفكري العربي والأجنبي تبادل الطلاب "والتعاون التقني" الذي نظّمه الإمام يحيى تدريجياً مع لبنان والعراق، ثم مع مصر، بعد أن أدرك عام (1934 م) التأخر التقني لجيشه الذي انتصر عليه غريمه عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود. هذا التحديث للعقول مهّد الطريق أمام ثورة (1948 م) الدستورية، التي أطلقتها حركة اليمنيين الأحرار^[5]، المنفيين إلى عدن ولكن أيضاً المقرّين جداً من الإصلاحيين المصريين، وبشكل خاص من الإخوان المسلمين التابعين لحسن البنا.

واعتباراً من الخمسينات، ترك الإصلاحيون الإسلاميون الساحة جزئياً للناصرين والبعثيين الذين بدؤوا ينافسونهم^[6]. ثم حلّ محلّهم في نقل الأفكار الجديدة الطلاب اليمنيون المسجلون في الأزهر أو دار العلوم، ثم بشكل مباشر على نحو مطرد الزيادة الصحافة المكتوبة وإذاعة (صوت العرب). لم تكن الثورة الجمهورية، التي غذّاها تحجّر واستبداد نظام الإمام أحمد (1948-1962 م)، ابن يحيى وخليفته، لتقوم أبداً مع ذلك عام (1962 م)، حتى مع أن البدر، الليبرالي للغاية، خلف أباه أحمد، لو لم يرغب جمال عبد الناصر، مدعوماً ومسلّحاً من الاتحاد السوفييتي، بالتصدّي في جنوب شبه الجزيرة للمطامح السياسية والإيديولوجية لمنافسيه السعوديين ومن يدعمهم من الأميركيين والبريطانيين.

هذه الإشكالية، التي تجعل غياب الاستعمار أمراً نسبياً يمكن في الجوهر بسطها على المملكة السعودية، حيث تزداد أهمية التأثيرات الأجنبية متغيرة النمو منذ الوجود العثماني حتى حرب الخليج الثانية. لقد أظهر باسكال مينوريه جيداً أن فكرة مجتمع سعودي باقٍ بمعزلٍ عن الحدث الاستعماري تبقى في الواقع نسبية إلى حد كبير^[7]. حتى وإن رأى البريطانيون أن المملكة

السعودية ليست مهمةً كفايةً ليستعمروها، فقد عاشت في نظام من النمط الاستعماري كان له في الحقيقة ثلاثة مكلفين متتابعين. كان "الاستعمار" عثمانياً في البداية، سواءً بشكل تدخلات عسكرية في قلب نجد، منذ عام (1818 م) وحتى منتصف القرن العشرين، أو، في الأغلب، بشكل إعانات مالية تُدفع للنخب التقليدية، لتسييرها كاحتلال تاماً. ثم أصبح الاستعمار بريطانياً، قبل أن يصبح أمريكياً.

هذه الهيئات ذات الأشكال غير الأنموذجية كانت وظيفيةً تماماً هي أيضاً. فبعد حماية بريطانية عابرة بين عامي (1915 و 1927 م)، مارس هناك الدبلوماسيون أو العملاء السريون البريطانيون ثم الأمريكيون أولاً، ثم فيما بعد المدراء النفطيون الأمريكيون "لدولة" أرامكو، حتى التأميم المتأخر عام (1988 م)، بفعاليةٍ مماثلة، الدور الذي مارسه في مكان آخر الأداة الأكثر كلفةً لجهاز الدولة الاستعماري.

مقومات الحصيلة الإسلامية الخاصة بالزمنيتين الثانية والثالثة، اللتين شهدتا تعدد التنازلات الثقافية والاقتصادية، ثم السياسية أو حتى العسكرية، للنخب الحاكمة تجاه المحيط الغربي، تقرب مظهر شبه الجزيرة من مظهر بقية العالم العربي، عندما لا تكون معلنةً أيضاً كما في المملكة السعودية، تحت الوصاية الأميركية. إن بلدان شبه الجزيرة، التي أفلتت جزئياً من نموذج الثقاف الاستعماري لكونها لم تعرف الأداة الحكومية لهذه السيطرة، لم تفلت بالتالي البتة، كما سنرى، من الطابع المفسر العام للإسلامية المعاصرة.

5 / 2) اليمن والمملكة السعودية أمام واشنطن،

أو نهاية استثناء شبه الجزيرة

في اليمن كما في المملكة السعودية، الغياب الجزئي أو الصبغة اللأنموذجية لزمنية المواجهة الاستعمارية، عوض عنه، نوعاً ما، التوزيع النوعي جداً

للمنبتين التاليتين، حيث أصبحت أشكال الضغط الأجنبي المختلفة أشد وضوحاً بالأحرى بقدر ما كان المجتمع قد تعرض له بصورة أقل مباشرة. أتى حافز "التحديث الثوري" في اليمن، عام (1962 م) (كما كان الحال عام 1948 م)، من عاصمة أجنبية، القاهرة، عاصمة "القومي العربي العلماني جمال عبد الناصر"، الذي كان وقتها منخرطاً في حملة قمعية عنيفة ضد الإخوان المسلمين. حتى إن ناصر نفسه أعلن الثورة. فضلاً على ذلك لم يكلف نفسه عناء إعلام زعماء اليمنيين الأحرار المنفيين في القاهرة بها، ولم يخش كذلك أن يتصرف ضد شعور حلفائه العسكريين في صنعاء، الضباط الأحرار اليمنيين. في الواقع خشي هؤلاء أن يتعرضوا، كما في عام (1948 م)، لغضب وانتقام القبائل المعتادة على شجب التدخلات المعتبرة "أجنبية". ناصر أيضاً هو الذي أمّن، بواسطة وجود عسكري طويل، بقاء النظام الجديد حتى اتفاق (1970 م) الذي وضع نهاية للحرب الأهلية. ناصر أيضاً هو الذي حكم بالفعل من دون منازع تقريباً، حتى خروج قواته في حزيران عام (1967 م)، الجمهورية التي ولدت على أرض مملكة ملكة سبأ القديمة، بواسطة عسكريين أو أتباع مخلصين مستخرين (عبد الله السلال، من "أصل متواضع"، أو عبد الرحمن البيضاني، المولود من "أم مصرية وأب مجهول"، كما يحلو لمعارضيهما وصفهما، ومنهم الشريك في تأسيس الأحرار، أحمد محمد نعمان).

وتسمح مرحلة رمزية بشكل خاص بقياس قوة هذه الوصاية: عندما بدا لمستشار ناصر للشؤون اليمنية في ذلك الحين، أنور السادات، أن الحكومة هذا البلد ميلاً إلى التحرر، قام ناصر بكل بساطة (في أيلول عام 1966 م) بسجن أعضاء البعثة الحكومية والديبلوماسية الستين الذين أتوا إلى القاهرة في طائرة خاصة، وضمنهم كل أعضاء الحكومة. لقد أمضى أحمد محمد نعمان، الذي يعده مسؤولاً عن ميول محمييه الاستقلالية، أكثر من عام في السجن^[8].

لا يمكن بالتالي الإقلال من شأن تأثيرات هذا الاقتحام اللفظي، والمسلح، للناصرية في مخيلة الشمال السياسية، قبل ثورة عام (1962 م) وبعدها.

إذا كانت أولى "الزمنيات" الثلاث، زمنية المواجهة الاستعمارية، غائبة جزئياً عن تسلسل الأحداث التاريخية اليمني والسعودي، فإن ناشطي الزمنية الثانية عاشوا بحق وضعاً مشابهاً للأراضي التي تعرضت للاحتلال. في بداية الستينيات، تشهد ذاكرة اليمن الشمالي على بعض المراحل القرية جداً من تلك التي عاشها مواطنو أكثر الجمهوريات علمانية. حتى وإن تمتع إنشاء جمهورية اليمن العربية عام (1962 م) بدعم الإخوان المسلمين، وأصبح الجناح الناصري الراديكالي فيها أقلية، فقد شعر كثيرون أن سقوط الملكية كان فعلاً بداية تقهقر لا يطاق للمرجعية الدينية. في الواقع، يبدو أن سقوط إمامة زيدية معتبرة دينية قبل كل شيء ساعد، ظرفياً على الأقل، في تنامي موقف معاد صراحة للدين في بعض دوائر السلطة^[9]: تشهير بممارسة الصلاة في بعض مؤسسات التعليم، وتخل، أو حتى منع للعبادة في الكليات العسكرية، ونغمة ناصرية في الخطاب السياسي في سنوات الجمهورية الأولى، أدخلت كلها بشكلٍ بديهي نوعاً من الانقطاع في هذا التاريخ الرمزي المتواصل.

في الوقت نفسه عملت إشكالية "نزع الأسلمة" طبعاً بشكل أكثر كلاسيكية في الجنوب، بعد الاستقلال عام (1967 م)، رغم مقاومات شعبية صلبة على هذا الصعيد. وتم فيها تهميش "أنصار الإسلام" في قليل أو كثير في المجال العام والتمثيل السياسي. وأصبحت الأوقاف (وهي مؤسسة كانت إدارتها تؤمن تقليدياً موارد المؤسسات الدينية) تحت السيطرة الحكومية. بصورة كلاسيكية، تم تشجيع تقديس الأخويات الصوفية للقديسين، من مبدأ "تجديد تقاليد" الممارسة الدينية الذي يفترض أن يقي من "تسييسها" المعارض أو يبطئه. وبناظر من الشقيق الأكبر السوفييتي، تمت "علمنة" التشريعات المدنية بقوة، وخاصة وأن ارتداء الحجاب كان مقاوماً في

الوظائف العامة. عندئذ اختار جزءاً من النخبة الدينية طريق المنفى نحو الشمال أو المملكة السعودية^[10].

في المملكة السعودية، خلف ستار "أصولية الدولة"، حصل تطوّر ذو علاقة بتطوّر اليمن الشمالي. فقد استخدم الملكان سعود وفيصل وشجعاً تكنوقراط مؤهلين على الطريقة الغربية وأقصيا علماء الدين تدريجياً إلى مناصب فخريّة فقط.

يمكن منذ ذلك الوقت تفسير العمل "الجيد" للنموذج الإسلامي ضمن محيط لم يتعرض للصدمة الاستعمارية بنفس الطريقة التي نفسّر بها وجود درجة معيّنة من الحداثة الغربية في بلد لم يكن على تماس مباشر مع المنتج البدئي لهذه الحداثة. تم ردّ الفعل الإسلامي على هذه الحداثة بنفس الإيقاع البطيء الذي تم فيه استيرادها، حتى وإن كان ذلك على يد وسطاء عرب. و"أكملتها" الزمنية الثالثة وسرّعت عودة شبه الجزيرة إلى الجذع المشترك للتاريخ الإقليمي. وأمام تنامي تدخّل القوة الأمريكية العظمى وهيمتها، فإن مسارات شبه الجزيرة لم تلتحق فقط بالجذع المشترك لتاريخ التعبئة الإسلامية، لكنها اكتسبت فيه مثالية خاصة.

ومع حرب الخليج الثانية، وبعد أقلّ من سنتين على تأميم أرامكو (1988 م)، الذي سيقبّل بشكل كبير من تأثيرها، تجلّى اقتحام النظام الإمبريالي الأميركي شبه الجزيرة، على الصعيد العسكري. عندئذ قبل الأمراء السعوديون، الخائفون على عروشهم، الدعوة الملحة للولايات المتحدة لتمويل حملة تحرير الكويت وإنزال الجيوش الأميركية على أرضهم. ونعرف الدور الحاسم الذي لعبته هذه الفترة في تصاعد المعارضة الإسلامية وتداعي القمع الحكومي.

ولم يُفلت اليمن من هذه الظروف. منذ عام (1990 م)، اتّهم بأنه دعم معسكر صدام حسين ونبذته واشتطن وحليفاتها من الملكيات النفطية. وكانت نتائج هذه المقاطعة المالية كارثية على اقتصاد بلد مرّ للتوّ بتجربة

وحيدة: طُرد مليون عامل مهاجر من المملكة السعودية، ما أحدث أزمة اقتصادية واجتماعية هائلة لم تتعاف منها البلاد تماماً حتى بعد مرور خمس عشرة سنة. وأصبحت الضغوط الأمريكية أكثر مباشرة بعد (11) أيلول،، قامت واشنطن عندئذ "بتطبيع" اليمن^[11]. وهكذا التقى اليمن والمملكة السعودية في قلب تأثيرات أحادية الجانب الأميركية، وقد أعاد قسم من عاياتها بلا تحفظ "شمولية" التمرد الإسلامي على وصاية أجنبية غير شرعية. اليمن، الأقل استبدادية لفترة من أنظمة المنطقة، تميل بذلك بشدة إلى الالتحاق بصفوف أتباع "النموذج السياسي العربي". وكان "تطبيعها" على كل حال السبب المباشر لحملة القمع التي أطلقت في حزيران عام (2004 م) ضد أنصار حسين بدر الدين الحوثي، الذي يمثل التمزق الكبير الأول للصيغة القديمة للتصالحية بين الإسلاميين وسلطة الرئيس على عبدالله صالح^[12]. ربما كانت الضغوط الأميركية على اليمن تعيد بذلك طرح مسألة التوازنات الدقيقة للمصالحة بين السلطة والإسلاميين والقبائل، التي كانت لفترة طويلة فتاح استقرار البلد السياسي، الذي يسمح له بالتخلص من التوترات اللازمة لسياسات قمع الجيل الإسلامي وحتى اجتثاثه^[13].

وكما الرياض، فإن نظام صنعاء مرغم اليوم على القيام بتنازلات دنيوية دبلوماسية تضعف مصداقيته الإيديولوجية والسياسية أمام معارضته. ما سهل تمائل الرأي العام مع خط مقاومة "إسلامية" جعلها رمزية أسامة بن لادن، أحد أبنائها المهاجرين نحو الشمال السعودي.

رد الفعل الإسلامي إذاً على "اضطراب" عملية "تغريب" تعدُّ تهديداً لانتماء الثقافي والسياسي الإسلامي، كان "مستورداً" نوعاً ما إلى شبه الجزيرة وهي تخرج تدريجياً من وضعها المحمي جزئياً من الضغوط الغربية مباشرة. وأعادت العولمة السياسية نوعاً ما ضبط توقيت التاريخ بأن بدّرت إليها الديناميكيات الارتكاسية التي نجت منها لفترة من الزمن. إذن،

رغم الأسباب الثقافية) الأقل وضوحاً بسبب عدم وجود "إزالة استعمارية للإسلام"، فقد تغذّت التعبئة الإسلامية في شبه الجزيرة بإدراك "شامل" أكثر فأكثر، على صعيد العالم الإسلامي، للحقيقة وللأثر الحاسم، الثقافي وكذلك الاقتصادي والسياسي، للهيمنة الغربية. على طول عولمة التمثيل هذه، تبعت مخيلة اليمنيين والسعوديين السياسية بسرعة التبعثات الكبيرة والتوترات الإيديولوجية الإقليمية والعالمية.

5 / 3) الإخوان المسلمون في المرأة اليمنية

مسارات الإسلام السياسي في اليمن لا تعطينا تفسيرات جديدة حتى عندما تُدخل في الجذع المشترك للإشكالية الهوياتية. في الواقع كانت ديناميكية إعادة الأسلمة التي حملها الإخوان المسلمون خصوصاً، مجتمعة فيها بشكل وثيق مع ديناميكية التحديث، ضمن السياق الخاص جدًا لمجتمع لم يكن... متزوع الإسلام. أي: لدى قدوم أشكال جديدة من التنظيم السياسي (وفي الدرجة الأولى، تبني دستور)، ولكن أيضاً من تجاوز الحواجز التي أقامت الانتماءات الأولية الملزمة للتراتبية الاجتماعية أو الانشقاقات الطائفية.

في الواقع كان الإخوان المسلمون في اليمن، بتحريض مباشر من حسن البنا، المحركين الفعّالين (النشيطين) لإدخال الدستورية في الفكر الإسلامي، وبالتالي لتحديث هذا الفكر^[14]. لكن الدرس اليمني، على هذا الصعيد، لا يتوقف عند ذلك. عندما أرادوا، عام (1948 م)، إدخال المرجعية الدستورية في النسيج المؤسسي والمذهبي للإمامة، رفض المجتمع السياسي التقليدي ممثلي المنظمة المصرية وحلفائهم اليمنيين "كغرباء" غير مقبولين، كما حصل مع الشباب الأتراك، مع أنهم "مسلمون" هم أيضاً، لأسباب مختلفة ولكن مشابهة بعض الشيء.

يمكن استخلاص خلاصة ثلاثية من هذا الفصل. التأكيد أولاً أن الإخوان المسلمين المصريين، "الآباء المؤسسين" للإسلامية المعاصرة، لم ينكروا الإرث المحدث للإصلاحيين الذين سبقوهم وألهموهم، ولم يكونوا في قطيعة معهم أو في ارتداد عنهم كما كتب عديد من الذين يشتعن عليهم حديثاً، رغم التحذيرات المعطاة قبلاً من مثل هذه التبسيطات^[15]. إن موقف الطبقة المثقفة المحدثّة اليمنية من مبعوثي حسن البنا هو شديد المغزى من وجهة النظر هذه: بين محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي^[16] وحسن البنا لم يدرك اليمنيون الأحرار أيّاً من هذه الحدود التي يعتقد اليوم الذين يدافعون عن فكرة تعارض راديكالي بين فكرهم وفكر سابقهم الإصلاحيين أن بإمكانهم رسمها.

الإخوان المسلمون، عندما كان فكرهم، كما في مصر، مسبقاً بدخول التحديث السياسي، بذلوا جهداً في "أسلمته" وإعادة إدخال المرجعية الإسلامية في عالم الدستورية الحديثة، ما دعا بعض المراقبين، الذين يخلطون بين الشكل والأساس، إلى التفكير بأنهم كانوا صنّاع رفض هذا التحديث. وتعطي الأرضية اليمنية دليلاً ساطعاً على أن التاريخ هو أكثر تعقيداً بشكلٍ خاص؛ عندما وجد نفس هؤلاء الإخوان المسلمين المصريين، لدى خروجهم من المواجهة مع التحديث السياسي، أنفسهم في اليمن إزاء نظام سياسي خالٍ من أي تحديث، صاروا أصحاب منح الشرعية لهذا التحديث وليس رفضه.

هذا الدرس اليمني هو الذي أوضحه الإسلامي محمد قحطان، أحد مسؤولي حزب الإصلاح، عند تعيين المسار التاريخي للتحديث في اليمن، يلفت السنظر إلى أن: أتباع حسن البنا في كل مكان في العالم العربي حاولوا إعادة تأكيد وجود الإسلام في الدساتير، بينما ساهموا في اليمن، على العكس من ذلك، في إدخال الدستور في الإسلام^[17]. وفي الحالتين، كان لموقفهم البعيد عن التقليدية، تأثيراً موطئاً للدستورية كشكلٍ محدثٍ من أشكال السياسة.

لا شك في أن الاستنتاج الثاني المنهجي هو أكثر أهمية أيضاً. لا يُختزل الخطاب الديني بالضرورة إلى "التقليد" أو إلى الأشكال داخلية المنشأ للثقافة الموروثة: يمكن أن يكون وسيلة نقل كل أشكال الديناميكيات، بما فيها ديناميكيات القطيعة المحدثّة، أو حتى الثورية. وتميل النظرة الغربية بانتظام إلى تجاهل البعد السياسي والمبالغة في تقدير البعد الديني في فكر الإخوان المسلمين خصوصاً، وفي التعبئة الإسلامية عمومًا. وعدت شرائح كاملة من المجتمع اليمني التقليدي أن هذا الفكر، على العكس، يهدف إلى "إدخال السياسي ضمن الديني وعلى حسابه". وبالتالي رفضته كما هو.

وهكذا لم يجد الإمام يحيى قبل عام (1948 م) أي صعوبة في الخطّ من شأن خطاب الإخوان المسلمين وجعل كتابه يبدون وكأنهم يريدون "ختصار" القرآن (وبالتالي، بقره). وبرأي الغربيين، ظلّ الإخوان المسلمون (حتى اليوم) غير شرعيين كونهم يؤكّدون من جديد مكان المرجع الديني في الساحة السياسية ويسعون بذلك لاستقلال السياسي؛ وبالعكس، فبرأي يمنيّين (1948 م)، المعارضين لإصلاحات "الأحرار" المحدثّة، هؤلاء الإخوان أنفسهم، مهما كانوا مسلمين، بدوا، ومعهم إصلاحهم الدستوري، غير شرعيين بسبب أن تأكيدهم الاستقلال السياسي تمّ على حساب مركزية المرجع الديني. وحصل نفس الشيء عام (1962 م)، عندما لم ينجح الانقلاب العسكري، المجرّد من الدعم الشعبي، إلا بفضل الدعم المكثّف لمصر الناصرية. كان إذن فكر الإخوان، "الديني" جدًّا، مُسقَطًا مرتين من قبل جزء من النسيج الاجتماعي والسياسي لليمن. . . كناقلٍ للقطيعة المحدثّة^[18]. الاستنتاج الثالث، مهما كانت الفرضية التي يؤكدها واضحة، هو الرسالة التي يؤكدها القشل المزدوج للثورة اليمنية للإصلاحيين أو حتى للسياسيين من كل الاتجاهات. أفضل القضايا، إذا اعتمدت على تواصلٍ سيء، يمكن أن تؤدي إلى رفضٍ "لاعقلاني" من الذين يُفترض أن يستفيدوا منها. والدرس الذي

تكرر في الإخفاقين المتعاقبين للثورتين اليمينيتين عامي (1948 و 1962 م) واضح: عندما تنقطع اللغة السياسية عن المحيط الرمزي للثقافة البدئية، تتعرض قاطرة التحديث إلى خطر الانفصال عن عربات المجتمع الذي ترغب في تغييره. وهذه هي الفرضية التي أخذها علي عاتقه ثانياً محمد الزبيري، أحد مؤسسي الأحرار، الذي تقع خبرته في لبّ "التظاهر" اليميني.

في عام (1962 م)، إن الأحرار الذين هُزموا أول مرة عندما أرادوا إصلاح الإمامة عام (1948 م)، خافوا من أن يهزموا من جديد لكثرة ما بذلوا جهداً في احتواء الثورة الملكية المضادة، المرسّخة بقوة في النسيج الريفي. ولاحظ الزبيري، الذي كان وقتها مهتماً جزئياً بسبب قربه من الإخوان المسلمين حتمًا، أن المحدثين الإسلاميين اليمينيين أخفقوا مرة أخرى في تعبئة سكان الريف ضد ملكية يتفق الجميع مع ذلك على طابعها الاستبدادي. ورغم الدعم العسكري الأساس لحلفائهم المصريين، وربما بسببه، فإن الجمهورية، التي يظن عددٌ كبيرٌ من سكان الريف أنها ليست سوى "زوجة ناصر"، كان عليها أن تواجه نفوراً متعاضماً من القبائل (أي: جوهر المجتمع الريفي)، وشهد (الأحرار) حدوث فشلٍ جديدٍ سياسي وعسكري جارج. عندها يتساءل الثوريّ بخيبة أمل: لماذا أخفقت الثورتان اليمينيتان على التوالي؟. كان الجواب واضحاً: إن "المحدثين"، وبسبب ابتعادهم عن أكثر صور اللغة الدينية بداهة، يدفعون الآن بعزلتهم ثمن عدم احترامهم قاعدة عامة من قواعد التعبئة السياسية.

وعام (1964 م)، عندما رأى الزبيري قواعد نظام علي عبد الله صالح الجمهوري تفكك بشكلٍ خطيرٍ استقال من منصبه الوزاري وانطلق، يصحبه بعض المقرّبين (ومنهم عبد المجيد زنداني، الذي سيصبح قائد حزب الإصلاح للإخوان المسلمين)، إلى لقاء القبائل القوية في محيط صنعاء. وكي لا يكرّر أخطاء التواصل الماضية، قرّر هذه المرة أن البرنامج السياسي الإيديولوجي

للمصالحة بين القبائل و"المحدثين" الجمهوريين من جهة، والمجتمع الريفي والنخبة المدنية، سيدعى . . (حزب الله)، لا أكثر ولا أقل^[19]. لقد أراد، متسلحاً بخبرات هزيمته المزدوجة، أن يستدعي مصادر الثقافة الأكثر تقليدية لدى أهل القبائل ويمتنع عن هذا المختصر التحديثي الذي أثارهم ضد جيل الإصلاحيين الأول. وقد أثبت انضمام القبائل التدريجي إليه صحة رأيه. أكثر من أي وقت مضى، وقبل أن يكون إلهياً، كانت الشريعة عندئذٍ في اليمن كما في كل مكانٍ آخر، "داخلية المنشأ".

(6) الإخوان والسلفيون، بين التحديث والحرفية، مع راديكالية أو من دونها

في العالم الإسلامي، حتى الذين يبدون بعض التفهم تجاه غضب أنصار العمل المسلح ويستطيعون عند الحاجة أن يكفلوا اللجوء إلى السلاح، لا يأخذون على عاتقهم التبسيطية التصنيفية لموضوعة أسامة بن لادن أو أيمن الظواهري اللاهوتية عن الحرب. إن الشعور المعادي للغرب إجمالاً، والمعادي لأمريكا وإسرائيل بصورة خاصة، منتشرٌ بالتأكيد بشكلٍ واسعٍ في التيارات الإسلامية المعاصرة. لكن الإرجاع إلى الأسباب الطائفية والشخصية الذي يستخدمه خطاب القاعدة في تحليل أسباب الرد الإسلامي وشرعيته وأنماط تعبيره لا يوجد بالضرورة لدى الجميع.

على هذا الصعيد، لا يمثل أتباع القاعدة إذن في الواقع سوى جزء، بين سائر فاعلي ديناميكية فكرية وسياسية، ويمكن تأكيد عزلتهم، ولو النسبية: إنهم ليسوا سوى إحدى مكونات ساحة إسلامية متنوعة وفي تطورٍ مستمرٍ.

من حلفاء ابن لادن الأفغان، الطالبان المخلوعين، ولكن الذين ليسوا بالضرورة من دون شعبية في كل المناطق الريفية التي ساسوها^[1]، وحتى إلى رئيس الوزراء التركي إردوغان، والزعيم المغربي لحزب العدالة والتنمية، أو رئيس مجلس النواب اليمني، مروراً بالمقاتلين اللبنانيين لحزب الله الشيعي بقيادة حسن نصر الله^[2]، وحركة فتحي يكن^[3] السنّية، أو حزب التحرير الإسلامي (الذي أسسه تقي الدين النبهاني في عام 1952 م) في الأردن، لإعادة الخلافة)، تُنتج ديناميكية إعادة الأسلمة في الساحة السياسية تيارات ذات اختلافات إيديولوجية مؤكّدة: يلجأ أتباعها اليوم على كل حال إلى كل أنواع العمل السياسي الكلاسيكي، وتساهم أغلبيتهم الساحقة مساهمة فعّالة في عمليات تحديث وتطوير مجتمعاتهم، وبصورة أوسع، العالم المحيط بهم.

ولكي لا نخاطر بالوقوع في الاختزالية التي نبذل جهداً لإدانتها، من الواضح أننا هنا لا نقدّمهم بكل تنوّعهم. فكل وضع قومي يتطلّب في الواقع دراسة أحادية منطقية. أكثر ما نطمح إليه هو أن نذكر بالحاج بالخطر الذي يكمن حين نترك تعبيراً، راديكالياً سياسياً ولكن أيضاً في قطيعة أصولية مع ديناميكية التحديث السياسي، يصادر كامل رؤية ديناميكية لا تُختزل به البتة.

6 / 1) الإخوان المسلمون وإعادة

تأهيل التحديث "داخلية المنشأ"

التيارات التي تأثرت عند إنشائها بالفكر المؤسس للإخوان المسلمين، سواء أكانت مرتبطة عضوياً أم لا، بالمركز المصري وتقرّ بهذا التأثير أو لا تقر به، يمكن اليوم عدّها الأكثر نفوذاً تقريباً في القسم الأكبر من العالم الإسلامي السنّي^[4]. وتبقى المواضيع الكبيرة المؤسسة لفكر حسن البنا المواضيع الراهنة في كل مكان، حتى وإن كان منطلق التحديث والتأميم يخترق

العالم الإسلامي. وتميل التوترات الملازمة للتأكيد الفكري والسياسي للمسلمين الذين يعيشون في البلدان الغربية ذات التقاليد المسيحية في الحقيقة إلى أن تطرح ثانية للبحث، أو تجعل سيطرة هذه النواة المصرية المؤسسة أو حتى مركزيتها السياسية والمذهبية نسبية، في كل مكان تقريباً.

مع ذلك، يبقى هذا التيار "الإخواني"، بالمعنى الواسع للكلمة، في معظم البلاد التي له فيها وجود شرعي، قالب المعارضة الإسلامية النيابية. تشهد صناديق الاقتراع على هذه المركزية حيث إن متحدثيه الإسلامي الرئيس، التيار السلفي، لا يحاول عمومًا حتى إن ينافسه عليها. كما يشهد على ذلك أن كل الأنظمة التي تخشى كثيرًا حكم صناديق الاقتراع تفضل، بصورة لها دلالتها، إقصاء الإخوان عن المشهد الانتخابي (المغرب وتونس ومصر وسورية). إلا أنهم حاضرون فيه غالبًا، حتى وإن كان ذلك بهويات مستعارة (المغرب، ومصر، واليمن، والكويت، والجزائر^[5])، كما أشركوا بدرجات مختلفة، في ممارسة السلطة في عدة بلدان (في اليمن، والأردن، وخارج العالم العربي، في تركيا). وبقبولهم قواعد النظام البرلماني، أجروا قطيعة مع القراءة الحرفية للفكر السياسي الإسلامي التقليدي الذي كانوا بذلك الصانع الأساسيين لتحديثه الداخلي المنشأ في العالم الإسلامي. في الجوهر، اصطفوا بوضوح في الواقع في معسكر الذين يقبلون مبدأ ومتطلبات علمنة السياسي واستقلاله.

لم يكن دفاعهم ولا دفاعات محاميهم هي التي أظهرت ذلك، ولكن عنف القطيعة التي أظهرها معهم سيد قطب وأتباعه، والتي تجلّت خصوصًا في حدة هجوم أيمن الظواهري على برنامج عمل أتباع حسن البنا منذ إنشائهم عام (1928 م). هذا الاتهام يوجهه ذاك الذي أصبح الرجل الثاني في القاعدة، في كتابه «الحصاد المرّ، ستون عامًا من الإخوان المسلمين»^[6]، الذي نُشر عام (1988 م). هناك عدّة أساليب لاختيار نصوص منظري القاعدة وقراءتها

على وجه التحديد وجعلها تتحدث عن نفسها. مع ذلك، تكمن أهمية «الحصاد المر» الخفية والجوهرية في أنه يسمح بقياس حجم القطيعة المحدثّة التي قام بها الإخوان بالعلاقة مع القراءة الحرفية للعقيدة الإسلامية لمؤسسي القاعدة، "القطبيين"، المستندين إلى رفضهم اللامشروط للإسهامات التشريعية والدستورية للحدثاء الغربية. من منظور الظواهري، كما من منظور سيد قطب في زمنه، فإن مصر استأصلت من البلاد بفظاظة سيادة المرجعية الإسلامية عندما استوردت المرجعيات الدستورية والتشريعية الأوروبية. وهذه التبعية لعالم الغرب الرمزي والقانوني هي برأيه مصدر كل مشاكل البلاد الاجتماعية والسياسية.

تُظهر مخيلة الظواهري هنا بجلاء استمرار الإشكالية الارتكاسية بين الأولى والثانية من زمنيّات الإسلام السياسي الثلاث. وليضع إطاراً لانتقاده "علمنة" الإخوان المسلمين يقول مندداً: بعد أن احتلّس البريطانيون مصر التي كانوا يحتلوها منذ عام (1882 م) من الإمبراطورية العثمانية، دفعوا طبقة سكان البلاد الأصليين المصريين التي كانت قد صنعتها إلى تبني دستور يضع أسس العلمانية. كان ذلك، في عام (1923 م)، أول دستور مصري وحتى أول دستور لبلد عربي، يُعتبر اليوم قالب كل الدساتير المصرية واللاحقة وكذلك كل الدساتير العربية التي اقتبست عنه فيما بعد. وعام (1883 م)، أي: بعد بداية الاحتلال البريطاني بعام، تم إصدار «قوانين مشتقة في الجوهر عن القوانين الفرنسية، مخصصة للمحاكم المصرية، مكان أحكام [العرف أو] القانون الإسلامي، [...] التي ظلّ يطبق منها فقط بعض المواد المتعلقة بقانون الأسرة أو ما يسمى: قانون الأحوال الشخصية».

وكي يدعم لائحته، يسرد الظواهري مطوّلاً بنود دستور (1923 م) والآراء المعاكسة لها في دستور عام (1971 م). كانت المرجعية الإسلامية قد أقصيت فيها لصالح هذا "القانون الإيجابي" أو هذا "القانون"، الذي كانت

أولى مواصفاته، برأيه، كونه دخیلاً على النظام الرمزي الإسلامي. هناك حيث هدفُ المشرّع، كلما رجع إلى "القانون"، هو الدلالة على تراجع الكيفي، لا تريد مخيلة الظواهري بالتالي أن ترى سوى تراجعاً للنظام الرمزي الإسلامي وإسقاطاً له: تطوّر "القانون" يعني: "إقصاء الشريعة" وتزايد هيمنة "قانون الكفار". ويدين هكذا قائلاً: تجرؤ المادة السادسة من الدستور على أن تنصّ على ما يلي: لا توجد جرائم ولا عقوبات من دون قانون. وهذا يُظهر برأيه أن الجرائم والعقوبات وقعت في جعبة "القانون" الأجنبي وأفلتت بذلك من التأثير الناظم للقانون الشرعي الوحيد، القانون الإسلامي.

وتتبع لائحة سوء التفاهم مسار كامل الصرح الدستوري: ألا ينصّ الدستور على أن قرارات السلطات القضائية تطبّق "بموجب القانون"؟. ألم تؤخذ هذه النصوص ثانياً في دستور عام (1971 م)؟. ألا تنصّ المادة (123) من دستور عام (1923 م) على أن «القضاة مستقلّون ولا يتبعون لأي سلطة أخرى سوى سلطة القانون»؟. يتّضح "سوء التفاهم" كذلك على صعيد السيادة التي يقول النظام الجديد (أو يدّعي) أنها "شعبية". يُعهد بالسلطة التشريعية في دستور عام (1923 م)، كما في دستور عام (1971 م)، إلى أيدي مصادر "بشرية": السيادة للشعب، وله وحده، وهو مصدر كل السلطات. ويبرهن قائلاً: إذن كل هذه المواد تعطي سلطة التشريع إلى أشخاص بشريين. وهذا الانتهاك للألوهية السامية بالإشراك، أي: مشاطرة الإنسان الألوهية، هو في نظر الظواهري لبّ "الديموقراطية"، التي يدينها قطعاً، لأنه «لا يملك أحدٌ سوى الله سلطة التشريع لمخلوق». ويستخلص قائلاً: غير أنه، على أساس هذه الدساتير حكم على التوالي الملك فؤاد حتى عام (1936 م)، ثم الملك فاروق (1936-1952 م)، وجمال عبد الناصر (1954-1970 م)، وأنور السادات (1970-1981 م)، ثم حسني مبارك.

على الصعيد الأخرى، ومنها بلوغ المرأة المجال العام المهني والسياسي، تخطى الإخوان المسلمون أيضاً، بصعوبة^[7]، عددًا من المراحل الرمزية الكبرى التي تظل موضع حصارٍ في أجزاء أخرى من الساحة الإسلامية.

6 / 2) الأصوات الداعية إلى الإسراع في التحديث

وهكذا تتألف إحدى التصنيفات الممكنة من تحديد موضع المكونات المختلفة للتيار الإسلامي على جدول الحداثة الاجتماعية والسياسية، المحددة مسبقاً ضمن نواتها التي تُعدّ كونية^[8]. إن الإيقاع النسبي الذي سار عليه كل تيار وهو يعيد الكتابة "بالوان الثقافة الإسلامية الداخلية المنشأ" أو "يعيد ثقافياً انتحال" متوجات التحديث الأساس الذي جرى خلال القرن التاسع عشر في المجالات التي صادف أن الغرب سبق فيها المجتمعات ذات الثقافة الإسلامية، يُظهر، لدى كل جهات الإخوان، اتجاهين متنافسين يميلان إما إلى لجم إيقاع إعادة التأهيل داخلية المنشأ هذه أو تسريعه، وإن كانت اصطفاية، "للحداثة المستوردة".

وتتميز التفرعات الإسلامية "للأرومة الإخوانية" عن ذلك فيما يخص حجم إيقاع التحديثات الاجتماعية والسياسية القائمة حتى هذا اليوم. برأي البعض، كانت هذه التحديثات (التي تعطي مثلاً جيداً عنها مواقف الشيخ القرضاوي على قناة الجزيرة القطرية^[9]) وتعد غير مقبولة في مبادئها، وعلى كل حال سريعة في إيقاعها أكثر مما ينبغي بكثير. برأي آخرين، الذين يبدو ترسخهم الاجتماعي مع ذلك أقل أهمية بصورة ذات دلالة، فهي تبدو، على العكس، غير كافية أو غير مكتملة.

اعتباراً من التسعينيات^[10] قام هؤلاء الناشطون الآخرون، أنصار تحديث متسارع، بالتنصل مما يعدونه شكلاً من تحجر الإخوان. وهم ينددون عموماً بالصعوبة التي يلقاها أتباع حسن البناء، على غرار مجلس السوفييت

الأعلى في الاتحاد السوفييتي في عصره الذهبي، في تجديد أعضائه قيادتهم، ما يؤدي إلى توتر بين الأجيال داخل حركتهم نفسها. وبذلك يجرد حزب العمل، ثم حزب الوسط (الذي حرص على ضم مسيحيين أقباط) وبعد الآن عدة فروع مستقلة في مصر، الإخوان "التاريخيين" من احتكار المعارضة "الإسلامية" لحسن مبارك الذي يصعب طرده، وكذلك من احتكار تحديث المرجعية الدينية "داخلي المنشأ"^[11]. وعلى طول خط يفصل الأجيال، جزئياً على الأقل، يعيد الإصلاحيون (مثل فريق موقع الإنترنت إسلام أون لاين/ islamonline) طرح موضوع الأقفال التي يرون أنها لا تزال تعرقل تحديث تركة حسن البنا: تتناول الانتقادات غالباً ميل الحرس القديم إلى الإنغلاق الأصولي، وثقافة السرية التي ورثها عن سنوات القمع والعمل السري السوداء، ونوعاً من صعوبة التواصل مع تيارات إسلامية أخرى، وحتى لمسة . . من "المركزية المصرية" . . إلخ.

ومن جهتهم تبنى دعاة إعلاميون، يُعتبر عمرو خالد أحد رموزهم في مصر، أسلوب تعبئة إعلامية وتقوية في الوقت نفسه، وغير منخرطة في الحقل السياسي، وذرائعية بصورة خاصة في علاقتها باستبدادية النظام^[12]. هل يعلن بذلك هؤلاء "الدعاة الموجهون"، ذوو الأسلوب القريب من أسلوب الإنجيليين الأميركيين، "عدم تسييس" الإسلام السياسي، الذي يكون بذلك "تجاوزه" على جدول الأعمال مرة أخرى، كما هي الإشكالية الهوياتية للإسلامية؟. يبدو هذا قليل الاحتمال. إن سيطرة النظام المستمرة على الساحة الاجتماعية والسياسية في حالة مصر (وغيرها أيضاً) هو معيارٌ يحدّ حتماً بشكل كبير من مدى "عدم التسييس" الظاهر هذا لبعض أجزاء التعبئة الإسلامية.

وخارج "مصر الأم"، أثرت كل التيارات، المستوحاة أو غير المستوحاة مباشرة من التيار المصري، نوعاً من استقلال الفكر والعمل في الممارسة. في المغرب، تشكّل نادبة ياسين، ابنة مؤسس (جمعية العدل والإحسان)

المغربية، مثلاً جيداً على هذا التحديث الفعال لفكرٍ لم "ينحضع" أبداً للإخوان، إنما تأثر بتركهم في البداية^[13]. و(حزب العدالة والتنمية) المغربي، الذي اختار التوافق مع متطلبات النظام، يفتش في المملكة، التي أعطاها اعتداءات الدار البيضاء عام (2003 م) مسوغاً للعودة من جديد إلى عاداتها القمعية القلبيسة، عن إمكانيات المعارضة الشرعية وحدودها. في المملكة السعودية، حيث ساهم تيار الإخوان بشكلٍ واسعٍ في تحديث تركة الوهابية، تتابع حركة ليبرالية، هي تجمعٌ لبعض المثقفين الشيعة والسنيين، قراءة نقدية لتركه الوهابية باحثة هي أيضاً عن إمكانيات الإصلاح "السياسي"، أو على الأقل، غير المعارض^[14]. والعمل الإصلاحي الذي قام به راشد الغنوشي، زعيم (حركة النهضة) التونسية المنفي في لندن والمعارض العنيد لزين العابدين بن علي، هو أكثر طموحاً في العديد من النقاط من عمل علماء الأزهر. وقد كان بصورة خاصة أحد أوائل الزعماء الدينيين الذين اتصلوا من الإدانة المسلم بها للردة. عدا عن ذلك تلعب التيارات الإصلاحية المُأسَّسة قليلاً أو كثيراً، والموجودة في أوربة أو الولايات المتحدة، دوراً متعاظماً في تطوير تركة حسن البنا^[15]. وهكذا وفي مقدمة هذه الحركية الإصلاحية، تجرأ السويسري طارق رمضان على اقتراح مهلة عامة، في مجمل العالم الإسلامي، بخصوص تطبيق العقوبات الجزائية القرآنية^[16].

6 / 3 أشكال "الرجعية" السلفية

باستثناء التيارات التَقْوِيَّة (piétiste) القديمة (جماعة التبليغ / Tablighi jamaat) فإن البديل الرئيس للتيار الإخواني في الطرف الآخر من الطيف هو التيار السلفي، الذي يمكن ربط منظري القاعدة به من بعض النواحي. ويختلف تاريخ الحراك السلفي من حدود قومية إلى أخرى، وفي الواقع لا تزال المفاهيم التي تسمح بكتابته غير متوفرة حتماً كلها. أتى السلفيون

أحياناً من انشقاق واضح في الأرومة الإخوانية، مثل سلالة سيد قطب في مصر. واستطاعوا، كما في المملكة السعودية، امتلاك قاعدة متقدمة على هذا التيار مع الخضوع لتأثيره. لا شك في أن أحد الأخطار الرئيسة المنهجية هي أن تتم دراستهم بنفس الإلتباس الذي يقوم به الرأي العام حتى هذا اليوم تجاه ظاهرة الإسلام السياسي بأكملها.

خلف جهوده المعلن، فإن التيار السلفي، في الواقع متنوع، و"حيوي" بالقدر نفسه. لقد ذكر باسكال مينوريه (Pascal Ménoret) بما يتضمنه تشبيهه الجامد "بالوهابية" من اختزال، بإظهار التاريخانية الخاصة بالإرجاع إلى إيديولوجية مؤسس المملكة السعودية وتعدد استعمالاتها اليوم^[17]. مع ذلك، إذا كان علينا إيجاد قاسم مشترك لهذا الجزء من المشهد الإسلامي، فإن ذلك يتم باتباع الحد الفاصل الذي تنميه الغالبية العظمى من أعضائه تجاه الإخوان المسلمين. إن الدراسة التي ذكرناها سابقاً عن مسيرة اليميني مقبل، حتى لو لم نستطع أن نجعله يمثل كل السلفية، وآخذين في الاعتبار خصوصاً متغيرات خاصة بالسياق السعودي، اليميني، تسمح بتأكيد سماته المذهبية الأساس^[18].

ويشارك السلفيون باعتبار محصلة التنازلات التي قام بها الإخوان المسلمون للبرالية السياسية والتحديث الاجتماعي، إساءات غير مقبولة للمرجعية القرآنية وسنة نبي الإسلام. حتى وإن لم يكن أيّ تعبير تطرفي للانتماء الديني (لا التبليغيين / Tablighi jamaat) الذين ظهروا في الهند في العشرينات، ولا حزب التحرير الإسلامي الذي تأسس عام (1952 م) في الأردن) يبدو حسناً بنظرهم، فإن الإخوان المسلمين هم الذين يشكلون، على صعيد القرن المنصرم، المقابل الرئيس لتأكيدهم المذهبي، كما يشهد بذلك مقبل: لم نُدعِ أهل السنة إلا لأننا رأينا أن الإخوان المسلمين تبعوا البدعة وكذلك جماعة التبليغ. [...] أهل السنة، هم الذين اقتدوا بالنبي، في أقواله وخياراته وأفعاله. عندما أخذ علينا الإخوان ذلك وشرعوا يبدون وكأنهم ينتمون إلى عالم مختلف، أصبح كل

من لم يتبعهم موضع عداوتهم. وعندما تراجعت سمعتهم ضمن المجتمع اليمني، وأدرك العديد من الناس أن دعوتهم أصبحت مادية في حين كان كل شخص يظن أن كل من يدعو إلى الله ينتمي إلى الإخوان المسلمين، قرّرنا، مع خشيتنا أن نزيد الوضع سوءاً بتعدد الفرق، أن نختار اسماً ليميّزنا^[19].

إلا أن هذا "المذهب" السلفي ليس متجانساً، وليس ساكناً كذلك، خاصة على الصعيد الأساس للمشاركة في السلطة السياسية ومعايير تقويم الأنظمة. حتى وإن كانت عدة تيارات سلفية في جزيرة العرب ترفض المبدأ الديمقراطي في جوهره فهي تنتخب وتقدم مرشحين (وخصوصاً خلال الانتخابات التشريعية اليمنية عام (2003 م)، وخلال الانتخابات البلدية الأولى في المملكة السعودية عام (2005 م)). هذا الابتعاد عن حرفة المؤسسين المذهبية (الذين كانوا يرفضون تصوير البشر وبالتالي التلفاز، والعلوم التجريبية . إلخ) يقربها بشكل واضح من المواقف التي اتخذها الإخوان المسلمون منذ فترة طويلة. وهذه هي حال أتباع منشقٍّ سوريٍّ من الإخوان المسلمين، محمد بن نايف زين العابدين سرور^[20]، وأتباع عبد الرحمن عبد الخالق، وهو مصريٌّ استقرَّ في سورية^[21]. في الواقع توجد جسورٌ فرديةٌ بشكلٍ طبيعيٍّ، ولا سيما أن حراك الإخوان المسلمين احتفظ هو نفسه بمكوّن أو اتجاه "سلفي". وهو يتمثل عمومًا في اليمن، في (حزب التجمع والإصلاح)، بعبد المجيد زنداني. وعلى العكس، ينجم الشرخ الأساس في المعسكر السلفي اليمني، المتمثل بانشقاق أبو حسن المغربي، عن ديناميكية "تحديث" تميل إلى تقريبه من مواقف الإخوان المذهبية.

يمكن إذن للفرضيات المذكورة على أساس ملاحظة الساحة اليمنية حتمًا أن تعمّم في جزءٍ منها على الأقل على ساحاتٍ قوميةٍ أخرى للسلفية: رد الفعل المندد بالتحديث الذي يقوده تيار الإخوان والقطيعة معهم، المتفاوتة في الصراحة، والتراع تبعاً للمظاهر القومية، لا تمنع سيورة تحديثٍ مشابهٍ من

متابعة سيرها، حتى لو كان ذلك بإيقاع أخف، على طول معالم مشاهة، أهمها من دون شك منح المشاركة في الاستشارات الانتخابية شرعية.

6 / 4) "عودة" الصوفيين إلى السياسة؟

ليست التفرعات "الحرفية" و"المحدثة" للأرومة التاريخية للإخوان المسلمين حتماً آخر لائحة "الساحة الإسلامية". في الواقع تبدو حدودها مع شكل آخر من أشكال تظاهرات التدين الإسلامي المفرط، أي: الصوفية، أقل جزمًا مما يوحي به التقسيم الكلاسيكي ثنائي التفرع الذي يقابل الانتماءين. تساهم الأخويات الصوفية تمامًا في ديناميكية "إعادة الأسلمة" على الصعيدين الثقفي والاجتماعي أولاً، ولكن، بشكل متزايد الواضح، على الصعيد السياسي. عندما كانت هذه الأخويات تقاوم الاختراق الاستعماري، كانت هي التي تمثل "الخطر الإسلامي" في نظر الغرب في تلك الحقبة²²، وقد نسينا ذلك أحياناً. لم يعد دورها اليوم "سلبياً" بنفس المنهجية التي تحب النظرة الغربية أن تظنها أحياناً. ومن دون أن نتبنى مع ذلك مقولات الفكر السلفي، أو نستغني عن متطلباتها الرمزية، فهي ليست على الهامش في المطالبة بتطبيق القانون الإسلامي ولا تبقى بالضرورة سلبية إزاء مظاهر الهيمنة الأجنبية.

في الواقع ليس الالتزام السياسي المحلي ولا الكفاح المسلح "الجهادي" بعيدين اليوم عن عالم الأخويات. في الباكستان، قامت حركة الأخوية الجديدة لطاهر القادري، عبر حزب سياسي (باكستان عوامي تحريك / Pakistan Awami Tehreek)، بظهور عابر في الحلبة النيابية. ومنذ عدة سنوات، تنخرط أخويات في كشمير الباكستانية، وفي أفغانستان، وحديثاً في العراق، بشكل سافر، في تعبئات مسلحة، مستأنفة ممارسة كانت شائعة في القرن التاسع عشر. أعلن الأعضاء العراقيون في أخوية القادرية إنشاء سرية عبد القادر

الجسلائي الجهادية (باسم مؤسس الأخوية) في نيسان عام (2005 م). أجمل قدري، زعيم مجموعة من (الحزب الإسلامي الديوباندي / parti déobandi islamiste)، تُدعى (جمعية علماء الإسلام)، القرية من المجموعة الجهادية (جيش محمد) (المعروف هو أيضاً بقربه من القاعدة^[23])، ظهر كصوفي مدرب على الأخوية النقشبندية والقادرية معاً. ويعد نفسه زعيم أخوية جديدة متعددة القوميات أنشئت تحت شعار مبتكر (خُدّام الدين العالمية / World khudam a-din). يمكن بالتالي للعديد من الجسور "الصوفية-الإسلامية"^[24]، مهما تكن معقدة، أن تكون مثبتة بين شكلين من أشكال التعبئة لم يكونا أبداً متعارضين تماماً، رغم خطاب ناشطي المعسكرين.

ويُظهر وضع الاختلافات بالمنظور التاريخي سبب تلاشي بعضها اليوم. يمكن عد ظهور الصوفية البدئي وإعادة تأكيدها البعد الروحاني للدين رد فعل على فرط تمسك بعض المشايخ بالقوانين وحرفيته^[25]. هاجمت الانتقادات الإصلاحية أو "الإسلامية" المتكررة (من عبد الوهاب إلى سليليه السلفيين المعاصرين) فيما بعد هذا البعد الروحاني للقانون أقل من مهاجمتها الممارسات الأخوية لتقديس الوسطاء البشريين، الأحياء أو الأموات، مع الله، المسيئة لمبدأ الوجدانية الإلهية، أو بعض الأساليب المستخدمة للوصول إلى النشوة الصوفية. وعدا هذا النقد لبعض الطقوس الشعبية، نما التوتر بين الإسلاميين والصوفيين بسبب السلبية الظاهرة للأخويات في الساحة السياسية المحلية أو الإقليمية. غير أن هذه الوداعة الظاهرة تجاه السلطات الاستعمارية نجمت خصوصاً عن "فعالية" عنف هذه السلطات. كان هو، وليس "جوهر الروحانية الصوفية"، الذي حطّم قدرة المقاومة لدى الأخويات، جاعلاً إياها غير قادرة على تأكيد سيطرتها على الحركات الاستقلالية التي فقدت مكانها في الساحة الدينية غالباً منذ ذلك الحين لصالح التيارات الإصلاحية. هذه الهزيمة الاستعمارية، في المغرب بشكل خاص، ساهمت

بالتالي في إعطاء مصداقية لفكرة وجود تضاد جذري بين "الإسلام السياسي" وسلبية الصوفيين اللاسياسية.

ثم تمت تنمية هذه المعارضة وتوظيفها وتنميطها من كل النشطاء، داخل العالم الإسلامي وخارجه، الذين كانوا يتمنون إيجاد بديل ديني لقوة المعارضة الإسلامية. وهكذا شاركت أنظمة استبدادية، ونخب "علمانية" عربية، ومراقبون غربيون من جميع الاتجاهات، بما فيها الحقل الأكاديمي، وحتى هذا اليوم في ميل موحد لتقدم بديل صوفي مطمئن للتهديد الإسلامي. حتى لو تطلب الأمر المغالاة في تقدير قدرته على التعبئة، أو أحياناً، القيام بقراءة "سياسية" تبسيطية له. بالتأكيد إن خصوصيات الفرقتين، الإسلام السياسي والصوفية، تبقى مدركة تماماً في الخطابات كما في الممارسات؛ وتبقى إدانة الإسلاميين لتقديس الوسطاء البشريين كاملة. لكن اختلاف عدد من المؤلفين "الإسلاميين" في درجة إدانتهم للصوفيين، وكذلك التفرعات المحدثة لدى الأخويات الصوفية الكبيرة وميلها إلى تجديد الاهتمام بالساحة السياسية تدعو إلى جعل المسافة التي تفصلها نسبية.

على كل حال، يدعو هذا الالتفاف خارج الساحة الإسلامية المحددة كلاسيكياً إلى عدم عد الراديكالية السياسية مرتبطة بالضرورة بموقف النشطاء في هذا الجزء أو ذاك من الساحة الدينية، أو بمكان معين على جدول التحديث الاجتماعي والسياسي. ليس من الضروري بالتأكيد أن يكون المرء سلفياً، ولا أن يكون من الإخوان المسلمين، مستنداً إلى انتمائه الديني لكي يقرر أن يعارض بعض مظاهر فيضان الوجود الغربي في العالم الإسلامي.

إذن، لا تكون إعادة وضع ظاهرة ابن لادن "في مكانها"، كما يفعل عدد من الكتاب وخاصة المسلمين، بالأحرى من جبل الثلج العائد للمعارضة العالمية إلا قسمه الظاهر، محتزلين إياه إلى ظاهرة محصورة (وخصوصاً التيار السلفي) في المناطق التي لم تلقي عليها الحداثة السياسية بعد أشعة نورها. إن الخطر

المزدوج لهذا الوضع، الذي يشعر "المدافعون عن الإسلام" بالرغبة في الانسياق له، يكمن في تصغير اتّساع الحرمان من التمثيل الذي يغذي الراديكالية، والإيهام بأن مزيجاً من السياسة الثقيفية قد يكفي لإعادتها ضمن صفوف نظام الحداثة السياسية العالمي. بالتأكيد لا يمثل أتباع المجموعات الراديكالية سوى أقلية صغيرة في العالم الإسلامي، لكن عدد هؤلاء الذين يرفضون تجريم عملهم كما يفعل جورج بوش وطوني بلير هو أكثر من ذلك بكثير. وممارسات مبتدعي "الحرب الشاملة على الإرهاب"، في نسختها الأميركية-العراقية أو الأوروبية، لا تسمح يجعله يتراجع، بل على العكس.

(7) الراديكالية الإسلامية بين التعصب الديني والعنف السياسي المعاكس

يسمّوحي أسامة بن لادن وزعماء إرهابيون إسلاميون آخرون من تقليد طويل ذي صلة بعدم التسامح المفرط داخل أحد تيارات الإسلام (تقليد أقلية)، منذ ابن تيمية على الأقل، مروراً بمؤسسي الوهابية، والإخوان المسلمين، حتى سيد قطب.

(تقرير رسمي للكونغرس الأميركي عن اعتداءات 11 أيلول 2001 م^[1]).

سبقي أقوالنا حروفاً ميتة، مثل دمي الشمع، جامدة بلا روح. وحده الموت سيأتي ببعثنا ودخولنا عالم الأحياء.
(أغنية منسوبة إلى محاربي القاعدة^[2]).

أمام التهديد الذي تمثله تعبئة إسلامية راديكالية تعلن أنها "معادية للغرب"، من الضروري أن نتميز بين البعدين، الأصولي والسياسي، المتداخلين

غالباً بشكلٍ وثيقٍ. إذا لم تكن هذه التعبئة في الواقع سوى "أصولية"، فيجب التفكير فقط بجهة معارضة (كما في الماضي في مواجهة النازية). وإن كانت جزئياً، أو حتى بشكلٍ أساسي، سياسية، عندها ليست جهة الرفض حتماً الحل الأكثر شرعيةً ولا الأكثر فعاليةً للإقلال من التهديد وإزاحته.

فرضية هذا الكتاب المركزية هي أنه، إذا أمعنا النظر، نرى أن تمرّد القاعدة السياسي أكثر من كونه دينياً، و"الإسلامية الراديكالية" تخفي من الأصولية الدينية، والتعصب والتجهيل أقل بكثير مما تخفيه من الدفاع، الذي هو مشروعٌ أحياناً، عن مصالح سياسية، أو اقتصادية، متداخلة بشكلٍ معقد في تأكيد عادي جداً للهوية. نريد أيضاً إثبات أن فكّ طلاسم آليات الراديكالية الإسلامية لا يمكن قراءته بمعزل عن مرآة سلوك المحيط الغربي، حيث تساهم مكونات أصولية مدانة بنفس القدر بعدد لا بأس به من التعبئة السياسية.

7 / 1) أي راديكالية؟

كلمة راديكالية متعددة المعاني. يمكن أن تعني: اللجوء إلى العنف أو إلى الكفاح المسلح لحل صراعات أو خلافات، بدل المفاوضات السياسية أو الصفقات الدبلوماسية. يمكنها بعدئذٍ وصف التشنج الإيديولوجي أو "الأصولي" لانكفاء دفاعي ومتشبث خلف حدود الانتماء الأصلي، القومي أو العرقي أو الديني. تقود هذه الراديكالية أتباعها إلى تجريم خصومهم ليس بسبب أفعالهم، ولكن فقط بسبب "كينونتهم"، وبالتالي إنكار وصول انتماءات أخرى عداهم إلى العام. وهم ينكرون بذلك وجود مخزون قيم مشتركة يسمح بقيام تعايش ومشاركة بين أصحاب الانتماءات المختلفة، وبالتالي، تجاوزها. تغذي الراديكالية المتعصبة المواقف العنصرية، وتساعد في إعطاء شرعية لجرائم الكراهية في زمن السلم، والتطهير العرقي و"جرائم الحرب" في زمن الصراع.

وبما أن أحد شروط التعايش مع الأنا المقابل هو أن تكون . . . مختلفاً عنها، تقود الهويات الخاصة إذن "المسلمين"، تماماً كما تقود "الغربيين" إلى جوهرية انتماءهم (ثقافتهم، وقيمهم، وحضارتهم). وبالتالي يلحّ الرأي العام بصوت واحد، من داخل الانتماء الإسلامي ومن خارجه، على نبرة مجرّمة للـبعض، مثمّنة للآخر، لتأكيد وجود صلة ملموسة بين "الكلام" و"الفعل" الإسلاميين، بين إسلامية النشاط وسلوكهم في السياسة والمجتمع، مع المجازفة باتخاذ منحى خطير.

ماذا يحدث في الواقع عندما يقرر ناشط سياسي أن يعيد للمرجع الإسلامي مركزيته المفقودة؟. يمكن للأفضلية المعطاة فجأة من المسلم "الآخر" "لمرجعه" (على حساب مرجعنا)، أن تغذي انكفاءً أصولياً مزدوجاً. في إحدى نهايتي طيف إعادة الأسلمة على الأقل، هناك أتباع حرفية ضيقة، يوجد بينهم من دون شك ممثلون لأعضاء التيار السلفي ومنظري القاعدة، يستطيعون الخضوع لإغراء خبيث: رفض من دون تمييز لشرائح كاملة من أكثر محتويات الإرث المحدث الغربي شمولية بحجة وحيدة هي أنه لم يتم التعبير عنها أصلاً من داخل الانتماء الإسلامي وبالأدوات الرمزية المأخوذة من هذه الثقافة. هذا العجز عن الخروج من الانتماء الأصلي الإسلامي يعبر عن صعوبة تُشكّل، من دون شك، العقبة الأساس أمام التحديث السياسي للعالم، أي: تأكيد قاسم مشترك إنساني قادر على التفوق على الانتماءات الثقافية والدينية.

غير وارد إذن إنكار، أو الإقلال من حجم كون الانحراف الانكفاء الطائفي (وحده انتمائي ثقافي أو ديني يستطيع إنتاج "الحسن" و"الشامل") يشكل جزءاً من المشهد الإسلامي، أو بعض أجزائه. يبقى مع ذلك أن نوازن بين الامتداد النسبي لهذا الانكفاء ومقدار خصوصيته "الإسلامية". غير أن الانحراف الأصولي يحتل في العالم الإسلامي مكاناً مشابهاً تماماً للمكان الذي يحتله لدى الهويات الأخرى، بما فيها المسيحية أو "الغربية". ولا شيء

يسمح بأي حال أن نجعل منه فحوى أو الجوهر المفسر لديناميكية إعادة الأسلمة.

في الواقع، ليس أكثر الإسلاميين "حرفية" الوحيدين المعرضين لإغراء رفض كل مظاهر ثقافة "الآخر" بشكلٍ لامنطقي. غالباً ما تسلك النظرة الغربية نفسها، حتى في أعلى مستويات الطبقة المثقفة والطبقة السياسية، الدروب المختصرة بنفس القدر. الإغراء قويٌّ لدى المحاور الغربي لرفض حق الجلوس إلى المائدة وإلى المفاوضات السياسية لهؤلاء الذين يعارضون وضعه المميز ويعبرون عن ذلك بغير مقولاته اللفظية. إن ظهور مطالب على المشهد العالمي أو بالأحرى معارَضات مصوغة بمفردات "إسلامية" غريبة بشكل غير مقبول، يزعج بشكلٍ ما الإدراك المريح الذي كأن يريد أن تحتل (الجمعية / le communautarisme) الغربية كل ميدان العام بصورة مشروعة. وبشكل أقل إدراكاً، لا شك في أن "الخوف من مفردات الآخر" يغذيه أيضاً الشعور بأن هذه "الانحدار" في صفوف "الجمعي العالمي" يمكن أن يؤدي إلى تراجع أخرى، اقتصادية أو سياسية، أشدَّ صعوبة أيضاً.

يمكن إذن "الأصولية"، في هذا الميدان كما في غيره، أن تكشف أصولية أخرى. ليس من السهل أبداً قبول مطالبة "جار" بالأراضي. وتصبح غير مقبولة البتة حالما لا يتم التعبير عنها بقوانين ثقافتنا البديهية.

وماذا نقول عن الحالة التي لا تصدر فيها عن الجار، ولكن تتجلى داخل منطقة النفوذ الهوياتي القومي؟. عندما ترغب الأصوات "المسلمة" في أوربة، خارجة من أسوار طائفاتها، في التعبير عن طموحات شمولية، تثير رفضاً يقارب اللاعقلاني. وهكذا تُفسَّر ربما، وإن كان ذلك لا يعطيها عذراً، الانزلاقات المؤسفة لمعارض طارق رمضان الفرنسيين، هذا "الوغد"، كما سمح الوزير السابق برنار كوشنر (Bernard Kouchner) لنفسه بأن يصفه [3]، عندما يحلّ نوعٌ من الترهات الجارحة والمتغطرة محلّ المنطق والأخلاق في

"الرد" عليه. ألا يعيد المثقف المسلم الذي يدّعي أنه خرج من أسوار انتمائه، مع محافظته على مفرداته، القبيلة "الغالية"، التي استأثرت لفترة باحتكار التعبير عن العام، إلى الحقيقة الأكثر ضيقاً والأقلّ ثميناً لمجموعيتها الخاصة؟.

7 / 2) ثقافات مختلفة، ولكن قيم مشتركة

«أمريكا الشمالية وأوربة هما بلدان [كذا] يتشاطران نفس القيم تقليدياً وتاريخياً وبالتالي تميلان إلى خوض نفس المعارك». لم تفت المراقبين فرصة السخرية من زلة اللسان التي جعل بها الرئيس جاك شيراك، في مؤتمر صحفي أقيم في لندن في (2004/10/18 م) مع رئيس الوزراء طوني بليير، من "أمريكا الشمالية" و"أوربة" "بلدين"، ويفترض أن ذلك جعل الجنرال ديغول يتقلب في قبره. بالمقابل لم يبين أحد توزيع "القيم" الأحادي الجانب بشدة الذي تنطوي عليه مثل هذه العبارة. ألا تشاطرنا القارات الأخرى إذن أيضاً من قيمنا؟. وهل يجب بالتالي أن تخوض أوربة وأمريكا "معاركهما" المشتركة المقبلة ضد سكان هذه القارات، إفريقيين وآسيويين؟.

إذا خلطنا كل الانتماءات، الدينية أو الثقافية، نرى في الواقع كثرة عددنا، نحن الذين نحول بشكل واعٍ، قليلاً أو كثيراً، الأصالة الحقيقية والجديرة بالإحترام لثقافتنا إلى "خصوصية"، أو حتى "وحدانية" إيديولوجية كثيراً، لقيمنا.

في الواقع يشعر المسلمون، وغير المسلمين، بنفس الصعوبة في إقامة تمييز أساس: مثل أتاتورك (الذي كان يرى أنه لا يمكن اكتساب الحداثة إلا بارتداء "كاسكيت" (قبعة ذات حافة واقية من الشمس مماثلة لما يرتديه الأوروبيون)، وهم يخلطون بين اللوازم الرمزية "المأخوذة من التاريخ أو الدين أو الثقافة" التي تعطي القيم: العدالة الاجتماعية، والمساواة بين الأفراد... إلخ) النكهة "المحلية" التي تمنحها شرعية في نظر كل طائفة عرقية أو قومية أو دينية، مع الرهان

العملي الشامل للرجوع لهذه "القيم". وبالتالي هم يفكرون إذن أن استخدام مفردات مختلفة ينطوي على تبني قيم مختلفة بذات القدر.

إلا أن شيئاً من ذلك لا يحدث، في الأساس. لا يمكن اليوم ربط القيم الإنسانية بأي ثقافة خاصة. يمكنها في أحسن الأحوال أن تتجلى بشكلٍ مغايرٍ حسب السياق الاجتماعي والثقافي، في مجتمعٍ ريفيٍّ وزراعيٍّ مقابلٍ العصريِّ، أو في مجتمعٍ صناعيٍّ ومدينيٍّ. يمكن لقيمٍ مماثلةٍ أن تكون مشروعةً في نظر مجموعاتٍ إنسانيةٍ متنوعةٍ من حيث الإيديولوجيات (الدينية أو المادية) المختلفة جداً، أو حتى المتصارعة، شريطة أن يكون لها قاسمٌ وظيفيٌّ مشتركٌ هو أن تكون مستنبطةً من الإرث التاريخي، الديني أو الدنيوي، الخاص بالمجموعة المعينة. يمكن لحقوق الفرد أو المجموعة الإنسانية، الأساس، أن تجسد اليوم المرجعيات التي تسوغ احترامها وضمانتها ضمن كل ثقافة، وضمن كل ديانة، باسم الله أو المسيح أو باسم الجمهورية.

ليس الدفاع عن القيم إذن مشروطاً بالدفاع عن الانتماءات الأصلية (الدينية أو الثقافية أو اللغوية، الوطنية أو "القارية")، لأن الخلط بين الاثنين يقود إلى تمييز الانتماءات الأخرى. لا يفهم هذا الاختلاف دائماً، مع أنه واضح. عندما يستقبل المرء زائراً على مائدته، أو عندما يستقبله مضيفٌ أجنبيٌّ على مائدته، من المشروع أن يرغب في تذوق أو جعل الآخر يتذوق مظاهر التنوع الثقافي الأوسع، وعند الاقتضاء في الدفاع عنه. نفس الشيء ينطبق على المستدى الأدبي أو الموسيقي، أو على الملابس أو اللغة. من المشروع أن نرغب في المحافظة على هذه المجموعة الواسعة من النكهات والأصوات، والتعبيرات الفنية وأنماط التدامج الاجتماعي. هذه العلاقات بالعالم الخاصة للفرد هي كذلك بالقدر نفسه مصادرٌ ضرورية لتصالحه مع هذا المحيط.

ولكن إذا حدث أن نشبت النار في المسكن، أو انتهت المؤن، أو مرض أحد السكان، أو حدث تهديدٌ من معتدٍ شرسٍ، فإن تحليل المشكلة، وتقوم

الوضع واتخاذ القرارات "الضرورية" لا يتطلب أي "تنوع ثقافي". مسلماً كان أم مسيحياً أم بوذياً أم ملحدًا أم اشتراكياً أم ليبرالياً، كل شخص، مهما كانت "هويته الثقافية"، سينخرط في عمل مماثل، لأن القيم التي توجهها ثقافة كل شخص ستأخذ على الفور معنى مشتركاً. أي اختلاف سيبقى؟. هذا سيفكر أنه يقوم "بالشيء الصحيح" لأنه يتبع تعاليم ابن مريم، وآخر سيقول لنفسه أنه يطيع "تعاليم الأمر بالمعروف" أو "النهي عن المنكر" التي أوحى بها الرسول محمد، وثالث، ملحدٌ، سيكتفي بضميره الإنساني فقط.

عندما يتوجب على المجموعة الدولية أن تواجه موقفاً اسمه التعذيب، أو المجاعة، أو المرض، أو أيضاً الحرمان من الحرية، والاستبداد السياسي، والعنف الأعمى، وعدم التسامح، وكل "المعارك" التي تودّ فرنسا والولايات المتحدة من دون شك خوضها "معاً"، لا يعود للتنوع الثقافي الذي يميز معسكر "أمريكا وفرنسا" مكاناً. العدالة الاجتماعية ولا الدولية ولا احترام الحقوق المختلفة للأفراد أو الأقليات لا تأبه " بالتنوع". أو أنها تقبل به، لكن النتيجة واحدة. عندها، ميدان العمل الاجتماعي أو السياسي، لا يحدده الانتماء الثقافي ولا تبني مرجعية دينية.

لا تخفى عالمية أو عمومية القيم هذه حتماً على الجميع وتأخذ الفكرة مكانها ببطء بما في ذلك في المعسكر "الإسلامي". وهكذا أوضح منذ خمسة عشر عاماً ليث شبيلات الذي كان وقتها زعيم إحدى التشكيلات الإسلامية في الساحة الأردنية، ونائباً منتخباً بدعم من قسم من الطائفة المسيحية فقال: لو كان الغرب يستطيع فقط أن يحترم قيمه الخاصة لأصبحنا جميعاً... غربيين^[4]. مع ذلك، ظلت هذه الملاحظة الأساس لعالمية القيم منذ ذلك الحين من دون أهمية بقدر ما ظل خطاب المسؤولين السياسيين الغربيين لا يقوم بشيء، كما ذكرنا، ليمنحها مصداقية، تاركاً المحاورين المسلمين يعتقدون أنها لا يمكن أن توجد إلا بلغة وإهاب ثقافتهم وحدها.

وحتى قبل الراديكالية الأصولية لجورج بوش (معنا أو ضدنا) ولطوني بلير، الذي ذكر سابقاً، ساهمت راديكالية أمريكا رونالد ريغان، أو المملكة المتحدة لمارغريت ثاتشر في تغذية راديكالية أصولية مشابِهة، تحت راية الإسلام، بشكلٍ لم يفاجئ أحدًا، وساهمت اختلال التوازنات السياسية في العالم في تضخيمها منذ ذلك الحين.

اعتماداً على هذه الراديكالية المزدوجة "الجيوسياسية" يجب أن نحلل شكلياً راديكالية التعبئة الإسلامية، السياسي والأصولي، اللذين تطوراً معاً، كما رأيناها غالباً في مواقف تاريخية عديدة أخرى، بمعزلٍ عن كل وجودٍ مرجعيةٍ "إسلامية".

7 / 3) العنف السياسي وتزايد التعصب

من السهل نسبياً إيضاح "الخط الأحمر" لانكفاء الإسلام السياسي الأصولي وآلية انتهاكه: فهو يتجلى في كل مرة تتم فيها محاربة الجنود الإسرائيليين أو الأميركيين، ليس كمحتلين إنما "كيهود" أو "كمتسيحين"، باسم ديانتهم أو جنسيتهم، "ككفار"، أي: باسم كونهم دخلاء على مجموعة من يحاربهم. ومن الواضح أن العديد من المقاتلين الإسلاميين يمارسون الازدراء الأصولي لهؤلاء الذين ينوون مقاتلتهم: مسلمين ليسوا كذلك "بما يكفي" بنظرهم، يهوداً أو مسيحيين "ليسوا كذلك البتة". وتشمل الإدانات على نحو مستمر الهوية الأولية للخصم، ثم برنامجها السياسي. وأمام مسلم آخر، تُجند مقولة "التكفير" لحرمان الخصم من ضمانات انتماء شرعي. ويلجأ إلى "تكفير" مماثل تجاه غير المسلمين للحط من شأنهم. إن انغلاق سيد قطب النهائي ثم ابن لادن وأتباعه ضمن انتمائهم الديني، المعبأ ضد "الصليبيين" و"اليهود"، يكشف جيداً هذا الموقف، الذي يجب إدانته ومحاربته.

إن قوة الإدانات التي تتصاعد كلما تم الاعتداء على كرامة أو ذاكرة مواطن من الطائفة اليهودية، هي أمرٌ أساسٌ. إن معاداة السامية، التي ننسى أحياناً أنها نتاج التاريخ الأوروبي أكثر من كونها نتاج تاريخ العالم الإسلامي، تشكّل إحدى أكثر صفحاته سواداً، والتي لا يجب نسيانها إطلاقاً، من منظور أقارب الضحايا بالطبع، إنما بصورة أكبر ربما من منظور كل المنحدرين من سلالة النشطاء أو شهود هذا الفعل. ولا يقبل التذكير بهذا المبدأ أي تحفظ، وأي فتور، وأي "إنجاء".

على أساس هذا التأكيد، يجب بالتحديد إعادة تأكيد حق التفكير والانتباه الكامل والواضح. أسوأ طريقة لتقوية الوعي المعادي للأصولية هي ترك حراسه المفترضين يجرّدونه من قاعدته العامة، ونشوء شعور بأن التأثير الإنساني مخصص من الآن فصاعداً لبعض الأشخاص دون الآخرين، وأن المبادئ التي تؤسس الأمم والعالم لها بذلك ذات معيارين. لا يمكن تحويل الوعي المعادي للأصولية عن وظيفته ووضعه في خدمة أهداف انتهازية إقطاعية، أو طموحات إقليمية لمعسكر أو قبيلة على حساب أهداف الجميع أو طموحاتهم.

إلا أن هذا الانحراف الخطير، تحديداً، وغير المشر إطلاقاً، هو الذي يتجلى في الخطاب الأساس للسياسة الأميركية عن "الراديكالية الإسلامية". وباختزاله إياها إلى مكوناتها الأصولية فقط، وبرفضه الاعتراف بالتنوع اللامتناهي للثورات السياسية التي تحتويها، والتي ليست كلها غير شرعية، يقود هذا الخطاب حتماً إلى استبعاد أي ردٍ آخر سوى العسكري. وباستبعاد الحلول السياسية الممكنة، يساهم بالطبع في تغذية جذور هذا "الداء" الذي يدّعي أنه "يجبته". وللبحث عن الوسائل الفعالة حقاً للإقلال من التهديدات التي يثقل بها على السلم العالمي، إذا كان هذا فعلاً هو الهدف الذي تسعى إليه القوى الغربية على كل حال، من الضروري، على العكس، القيام بتحليل واقعي وموثق للتشوش المعقد للمكونات الأصولية والسياسية

لهذه المقاومة "الإسلامية الراديكالية" التي ينظر إليها غالباً على أنها لا تستحق سوى اللعنة.

حتماً لا يمكن "تسوية" كل الانكفاءات الأصولية بوجود منطق عنف مضاد. ولكن هل يكفي وصم الجزء الأصولي لتعبئة سياسية للحط من شأنها بأكملها؟ وبالتالي هل يكفي أن نختار، وهو أمرٌ ممكنٌ تماماً، من تاريخ الإخوان المسلمين المصريين الطويل أو في التاريخ الأحدث لمقاتلي حماس، تصريحات دينية إقصائية، وألفاظاً تخلط الحدود بين معاداة الصهيونية ومعاداة السامية، أو آثار انكفاء أصولي أخرى لنخلص منها "علمياً" إلى الأصولية الأزلية لهذه التيارات السياسية ولكل هؤلاء الذين، في لحظة أو أخرى من تاريخهم، أعلنوا انتماءهم لها أو دعموا معاركها؟.

أي قبول سيكون في فرنسا لمثل هذا المعيار في تقويم شرعية النشاط السياسي، إذا طُبّق على مواقف أسلاف (أو ناشطين حاليين) لأي من الأسر السياسية الفرنسية، إن كان ذلك بشأن علاقتهم باليهودية، أو تصورهم للسكان الألمان، أو بشكل أوضح أيضاً، لتصورهم ومعاملتهم سكان الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية أو أنسأهم؟. يجب حتماً تحديد المكوّنة الأصولية لتعبئة هوياتية أو سياسية، ولنقل ذلك ثانية، وإدانتها بوضوح لما هي عليه. بالمقابل لا يمكنها أن تستخدم كمفتاح وحيد لقراءة وتحديد هذه التعبئة بكاملها. إذا كان على المكوّنة المتعصبة (composante sectaire) التي يمكن كشفها وإدانتها في تاريخ الإخوان المسلمين أن تكفي لإقصائهم من الحلبة المعاصرة لما هو مشروعٌ سياسياً، كان يجب إذن إقصاء العديد من الأسر السياسية في الغرب، وأكبرها، ومنذ زمن بعيد. مع ذلك تمارس النظرة الغربية إلى التعبئة الإسلامية باستمرار هذا الخلط.

ولكي تعطى الإدانة الضرورية "للأصولية الإسلامية" من الإضاءة بقدر ما تحدثه باستمرار من الجلبة، ولكي نتمكن من إدانة ومكافحة الأصوليات،

جميعها، كلما وجدت وأينما كانت وبالقوة التي تستحقها فعلاً. يجب تحليل عملية تكوّنها، وإيضاح الدور الصحيح الذي تلعبه، أو لا تلعبه، في عملية العنف المتهم، سواء كان ذلك في الأنظمة السياسية الداخلية، مثلما في الجزائر أو مصر، وفي الحلبة الدولية للصراعات الشيشانية، والفلسطينية، أو العراقية، أو ضمن الهجمات الموجهة، منذ عام (1998 م)، ضد أهداف أميركية أو أوروبية. وهكذا من الملائم أن نستطيع الإجابة عن سؤال مزدوج: هل الانكفاء الأصولي منتجٌ ملازمٌ "لداء الإسلام"؟، أم هو مشاركٌ فقط للتعبئة الإسلامية، التي يشكل نوعاً من الواسم الخاص بها، يستحق وصفاً مخزياً خاصاً؟، أم هل يساهم بصورة عادية في "انسجام" عام نسيباً من الانكفاء الهوياتي والأصولي، موجودٌ بأشكال وخطابات متغيرة لدى الانتماءات الأخرى، الدينية أو المادية، الإثنية أو الثقافية، الموجودة في كل مكان تقريباً من هذا الكوكب، بما في ذلك ضمن الغرب التابع لمعسكر المهيمنين؟.

السؤال الطبيعي هو من دون شك أكثر جوهرية أيضاً: هل سبق الطوفان الأصولي لدى الإسلاميين العنف السياسي، مشكلاً سببه، أم على العكس، كان العنف (عنف التمييز السياسي والقمع) هو مبعثه؟. وتحديدًا في حالة الممثلين الأسطوريين للراديكالية الإسلامية، سيد قطب في الخمسينات وابن لادن في التسعينات، هل يمكن عد الانكفاء على الانتماء الإسلامي السببية الأولى للعنف، أم أنه لم يكن سوى التابع البدني لعنف معاكس أثارته أسبابٌ سياسية خارجية ودينية للغاية؟. إن الفحص الدقيق للأوضاع التاريخية الواقعية التي ولدت هذه الراديكالية الإسلامية ضمنها يسمح لنا بالإجابة عن ذلك انطلاقاً من فرضيتين سنحاول توثيقهما.

7 / 4) منشأ تشنجات التعصب

تم في السابق جزئياً توثيق الفرضية الأولى في هذا الموضوع، وسنعود إلى ذلك في الفصل الختامي حول أنصار "القوة المفرطة": يتجلى التشنج المتعصب

أيضاً بنفس القدر من الانتشار خارج المشهد الإسلامي تحت مظاهر خارجية وبدلالات مختلفة. في كل مكان تقريباً في هذا الكوكب تتجاوز الاستعارات المجازية المعيّنة الهادفة للخط من شأن العدو الخط الأحمر للتشهير العنصري. يشهد على ذلك بشكل واسع في فرنسا لفظة (بوش / Boche) المخصصة لوصف الألمان في حرب (1914-1918 م)، أو في تاريخ أقرب، لفظة (bougnoles) اليونول الجزائري لتسمية "العرق القذر". داخل الحدود الرسمية للكنيسة الإسرائيلية، تم تشبيه الفلسطينيين دونما عقاب ب(دود الأرض الذي يتكاثر في كل مكان)^[5]. إن قول الرئيس بوتين، متحدّثاً عن المسلمين الشيشان «سنقتلهم حتى داخل المراحض» وقد قدّم رئيس الوزراء الإيطالي سيلفيو برلسكوني متحدّثاً عن الحضارة الإسلامية (الأدنى من الغرب) مساهمات هامة بهذا المجال. إن المسيحيين والمسلمين اللبنانيين، ضمن أسوار الطائفية، يُجرّم كلّ منهم انتماء الآخر^[6]. يجب طبعاً تحديد كل هذه الازدواجيات كما هي، سواء كانت مجازية أم لا، وإدانتها بحزم. إنها ليست البتة ملازمة لعالم الإسلام، لكنها خفية أيضاً، وأحياناً واضحة، في تظاهرات الأحادية الغربية السياسية والثقافية.

الفرضية الثانية هي أن الراديكالية الأصولية لجيل القاعدة، ومن قبلها راديكالية الجيل الذي كان سيد قطب، شعاره، هي النتيجة المباشرة للحو القمعي والعنيف للمحيط السياسي، الوطني والدولي، الذي حصلت ضمنه، وليس العكس.

غالباً ما يميل الحس العام إلى عد الراديكالية الأصولية مدخلاً إلى الراديكالية السياسية. مع ذلك لم تؤكد هذه القاعدة بعد. على العكس، ربما كانت الراديكالية السياسية، في العديد من الحالات، هي المدخل إلى الراديكالية الأصولية، التي تستدعيها وتتطلبها. في الحالة الرمزية المزدوجة لقطب وبن لادن، يبدو أن عنف المحيط السياسي المحلي، واستبعاد جيل سياسي من التمثيل، ودعم المحيط الدولي لهذا العنف وإضفاء الشرعية عليه،

هي التي مارست دوراً حاسماً، كما سنرى، في عملية الإنغلاق الأصولي على الانتماء الديني.

الفرق أساس. حين يخضع فاعلٌ سياسيٌ لعنفٍ محيطه سيلجأ حتماً، قبل أن ينتقل إلى العنف المعاكس، إلى البحث عن لغةٍ تشهد بعدم شرعية خصمه وشرعية معركته الخاصة. هناك حيث استقاها من سبقوهم من مصادر انتمائهم العرقي (مثلما استقى المحتل من فضائل التقدم الذي كان يريد فرضه على عالم "الهمجيين")، استقى سيد قطب ومن تبعوه من الإرث الموروث من الثقافة الإسلامية المقولات التي تسمح لهم بأدلة (أي: بإضفاء الشرعية على) الإدانة الراديكالية لمضطهديهم القومي الذي يمنح عنفه مشروعيةً عبر الانتماء العرقي العربي. من دون إنكار، سنعود إلى ذلك، أن الحُرْفِيَّة المدققة للسلفيين يمكن أن تشكل مدخلاً للانكفاء الأصولي، وأن هذا يمكن أن يصاحب الانتقال إلى المقاومة المسلحة، فإن انخراط "الجهاديين" وسائر المقاتلين الانتحاريين في العمل المباشر لا يحتاج بالضرورة إلى هذا الشكل من التسوية الإيديولوجي.

إن وجود أفراد ينتمون إلى كل أقسام الطيف السياسي المحلي (وليس فقط الإسلاميين) في صفوف المرشحين الفلسطينيين للعمليات الانتحارية يُظهر على طريقته هذا الواقع الذي تسعى النظرة الخارجية لإنكاره غالباً. ويذكر الأستاذ الجامعي الأميركي روبرت بيب (Robert A. Pape) في هذا الشأن بما تأخر إثباته كحقيقة: إن الاحتلال [للأراضي الفلسطينية]، وليس الأصولية الإسلامية، هو سبب الهجمات الانتحارية^[7]. ويؤكد: إن الأصولية الإسلامية ليست ذات صلة وثيقة بالهجمات الانتحارية بالقدر الذي يظنه كثيرٌ من الناس. إن أشهر من قام بذلك في العالم هم [...] ثمود التامول، وسريلانكا، الذين هم ماركسيون وعلمانيون تماماً.

لا تتزايد الهجمات الانتحارية، كما نسمع غالباً، لأن "الإيديولوجية الجهادية تنتشر بسهولةٍ خصوصاً بفضل الإنترنت"، ولكن بالأحرى لأن

عنّف المحيط الغربي يزداد بشكلٍ موضوعيٍّ، من فلسطين إلى العراق، ومن الشيشان إلى أفغانستان. إنها تتزايد لأن الثنائية التبسيطية للإيديولوجية الجهادية، القائمة على تصارعٍ لا يمكن التغلب عليه بين الانتماء الإسلامي والانتماء الغربي، تُعطِها، يوماً بعد يومٍ، مصداقيةً النظرة الأحادية الصِّلفة للعديد من المسؤولين السياسيين الغربيين تجاه العالم الإسلامي. أو بعدم التسامح اللامتناهي لدروعهم الإعلامية، الذي يسمح لهم صراحةً بامتداح استمرار حكم "أشباه بينوشيه العرب" وأساليبهم الهمجية، بدلاً من التفكير بوجوبهم التخلي، ولو عن سنتيمترٍ واحدٍ من امتيازاتهم^[8].

(8) من سيد قطب إلى محمد عطا:

تعصب أم عنف سياسي معاكس؟

كثيراً ما نسمع أن أهم مرجعية نظرية، لمؤسسي القاعدة، أسامة بن لادن، وأكثر منه أيضاً أيمن الظواهري، وعدد من أتباعهما الشبان، ليست أبا الوهابية، محمد بن عبد الوهاب (1703-1792 م)، أو مصدر إلهامه البعيد كما يقال تقي الدين بن تيمية (1263-1328 م)، الشهير بأنه شرع "حقّ محاربة الحاكم الكافر". إنها بالأحرى الباحث ثم المتطرف المصري، سيد قطب، الذي حكم عليه عبد الناصر بالموت، ثم أعدمه في (29 أيار عام 1966 م). وهذا القول صحيح. فعلاً سيد قطب هو الذي منح، طوال القرن المنصرم، في أثناء الزمنية الثانية لرد الفعل الإسلامي، هذا الأخير جزءاً كبيراً من قواعده الإيديولوجية. ومع ذلك ومهما كانت هذه المرجعية الكاسحة لنظرية قطب اللاهوتية ولرفضه الراديكالي لعالم الحداثة السياسية واضحة في الدرجة الأولى، فهي لا تمنحنا التفسيرات الفعلية.

بقي أن نفهم بالفعل تماماً طبيعة هذا التسلسل ومداه. من أجل ذلك، يجب أولاً أن نذكر ضمن أي سياق تكوّنت هذه المرجعية؟ ثم يجب أن نسأل إن كنا نستطيع أن نرى فيها "سبب" راديكالية قسم من الجيل الإسلامي الأحدث، وانطلاقاً منه، "أصل" القاعدة، أو فقط إحدى إضافاته البلاغية؟ هل احتاج محمد عطاء، أحد الطيارين الانتحاريين في (11) أيلول، إلى سيد قطب حقاً ليسير في طريق الراديكالية؟

8 / 1) لاهوت الحرب لسيد قطب والظواهري،

أو الأسس السياسية للقاعدة

تسهم بالطبع نظرية الحرب اللاهوتية، التي أعدها سيد قطب وأورثها لعبد السلام فرج، ثم لأيمن الظواهري وابن لادن وجيل "الجهاديين" الأخير، في فهم جيلهم. يجب كذلك طرح الأسئلة الصحيحة وعدم خلط الأسباب والنتائج، المرجع الإيديولوجي والبرنامج السياسي، مثالية مسار سيد قطب و"أصل"، أو بالأحرى "سببية" الراديكالية الإسلامية. والتوضيح الذي يأتي به تسييق راديكالية سيد قطب في بداية الستينيات ذو أهمية مضاعفة: إنه يكشف الدوافع الحقيقية لهذه الراديكالية، السياسية أكثر منها أصولية. لدى سيد قطب، لم نستبق اليوم فعلاً من عمله المتناقض المرتبط بصورة ونيقة باضطرابات عصره سوى الصيغة النهائية، الراديكالية لإيديولوجيته، وأخفينا المسار الذي أعطى لهذه "الحرب القرآنية" التي شنها على أصحابه، معناها وضرورتها. ونادراً ما تمّ توضيح الدوافع الإنسانية والسياسية لراديكالية فكره، المتخفية بالمقولات التي تعبّر عن هذه الراديكالية، كما كان ينبغي.

بعد ذلك يسمح تسييق القطيعة القطبية بفهم أن بقاء العوامل السياسية نفسها هو الذي يؤمن، أكثر من قوّتها الإيديولوجية الجوهرية، "الشرعية" لهذه البلاغة الراديكالية بنظر قسم من الجيل التالي. إنه يُظهر أن قوة الكلمات

والعبارات ليست هي التي "لوّثت" عقول جيل، ولكن عنفاً مماثلاً لم يكونوا، مثل سيد قطب، بمنأى عنه، هو الذي قادهم إلى مشاطرته قناعاته.

في الواقع، العنف الذي غذى فكر سيد قطب هو في الأساس نفس العنف الذي غذى، بعد عشرين سنة، راديكالية ابن لادن، البطيئة جداً، أو، بعد ثلاثين سنة، راديكالية محمد عطا. ويترك التاريخ الحقيقي مكاناً صغيراً لفرضية انكفاء أصولي بحث قد يكون "أفسد" عقولاً سليمة، بواسطة "الكتيّبات" المؤذية التي سرت بفعل "خطأ" تقنية غوتنبرغ (الذي كان قد شُجِبَ أصلاً في زمنه) ثم، بعد أشرطة التسجيل^[1]، "بخطأ" الإنترنت، الذي وُضِعَ اليوم بدوره في قلب كل التفسيرات وألقيت عليه هو أيضاً كل المسؤوليات التي لا يتحملها!. وإذا كان المتحدرون من سيد قطب يجدون مقولات "نظريته اللاهوتية عن التحرير" جذابة، فذلك قبل كل شيء لأنهم يواجهون نفس الحرمان من التمثيل ونفس الاختلالات السياسية الوطنية والإقليمية التي دفعت بقطب إلى الانقطاع عن عالمه.

وكما لبن لادن أو لعطا، يحتل اقتحام الدولة العبرية والقوى الغربية للعبة السياسية الداخلية للمنطقة مكاناً أساسياً في هذا السياق. فقد عاصر سيد قطب إنشاء دولة إسرائيل، والهزيمة العربية الأولى، والعدوان الثلاثي على مصر عام (1956 م). وشرح ابن لادن أنه عندما تأمل صور المدفعية الإسرائيلية وهي تقصف أبراج بيروت الجنوبية عام (1982 م) تشكّل لديه مشروع ضرب الدولة العبرية ومن يدعمها بطريقة مشابهة^[2]. إن القمع مدعوماً بالتعذيب، ورفض السياسة وتفضيل العنف من النشطاء الحكوميين الوطنيين والأجانب في أحداث الشرق الأوسط هي أصلاً في قلب هذا السياق. ثار سيد قطب ومن أتى بعده، على ما عدوه اتحاداً بين قوى أجنبية مهيمنة وصَلَفَة، فاقدة الثقة في قيمها، نجحت في إخضاع نخب محلية متسلطة ومتلاعبة هي نفسها. يشكّل قمع السلطة واستخدامها العنف قسماً من هذه الحصيلة. "التعذيب

اللائساني"، هذا التعذيب نفسه الذي تُعَهِّده الولايات المتحدة بصفقة حتى اليوم لحلفائها المصريين المخلصين، الذي تعرّض له سيد قطب وكذلك الظواهري، وإلى جانبهما ابن لادن وعطا، يبدو بالفعل، في النهاية، أحد العوامل النهائية لراديكاليتهم الأصولية والسياسية في الوقت نفسه، "اللاهوتية" و"الاستراتيجية" . .

إن سيد قطب، من دون شك، هو الذي يعطي للراديكالية السياسية لمؤسسي القاعدة مصدرها اللاهوتي، السياسي الأساس. حتى اليوم، بتفسير تعليماته، وخاصة تلك الواردة في (في ظلال القرآن، أو في «أعلام على الدرب»^[3]، التي كتبها في السجون الناصرية، يشجب "الجهاديون" السلفيون تلوّث المسلمين بالتأثير الغربي وتخليهم عن التشريع الإلهي لصالح القانون "الوثني".

برأي سيد قطب، كما برأي أيمن الظواهري وابن لادن، فإن أصحاب السلطة ليسوا مذنبين فقط بتجاوزات تقليدية استبدادية دنيوية. إنهم متهمون قبل كل شيء بأنهم عادوا إلى جاهلية ما قبل الإسلام، وحقّ عليهم قصاص المؤمنين لعجزهم عن احترام الشريعة الإلهية. هذا العجز الذي "يفسّر" فسقهم السياسي. والدليل الأكبر هو تلوّثهم بهذه "العلمانية" التي ينصّ جوهرها على تنظيم إحلال "القانون الوضعي"، أي: بنظرهم، قانون من وضع "إنسان"، محل قانون مستوحى من الوحي الإلهي، "الشريعة"، وتعبيرها القانوني، "الفقه"^[4].

إن هذا التصميم على إعادة تفوّق القانون الإسلامي، المعبر عن الإرادة "الإلهية"، على القانون الديمقراطي، المعبر عن إرادة "بشرية" فقط، هو الذي يستخدمه منذئذ جيل كامل من الإسلام السياسي الراديكالي، وعلى رأسه أسامة بن لادن، في الخط من شأن محيطه "الإسلامي"، أنظمة، وبشكل أكثر ندرة، مجتمعات بأكملها. وباسم القراءة التي قام بها سيد قطب لمعنى تغريب النظام القانوني ومداه، يأخذ أيمن الظواهري، كما رأينا، على حسني مبارك

وأسلافه ما يأخذه أسامة بن لادن منذ عام (1995 م) على الملك فهد، أي: كونه يحكم بقوانين أخرى غير التي أوحى بها الله للبشر. يستلهم سيد قطب من دون شك من نصوص ابن تيمية المعادية للمغول (1328 م)، وبتعميم تقليدي، بدرجة أو بأخرى^[ك]، يهاجم الحكام المتهمين بعدم احترام دينهم بما يكفي. ويؤكد أيمن الظواهري، بعد سيد قطب بحوالى ثلاثين سنة، استمرار هذا التركيب البلاغي، الذي استبطنه تماماً، كما يشهد بذلك حكمه الناقد، الذي سبق أن ذكرناه، لسلوك أتباع حسن البنا منذ إنشائهم عام (1928 م). من أجل أن نفهم نجاح هذه اللغة لاحقاً، يجب بالتالي أن نذكر بالدوافع السياسية لصنعها لدى سيد قطب. كيف وصل الموظف البورجوازي الصغير، والباحث اللامع والمشبع، إلى تلك المرحلة؟ لقد أعاد وليم شبرد بعناية رسم مراحل المسيرة الثقافية لسيد قطب نحو الراديكالية^[ل]. وقام بذلك بصورة مبتكرة، مقارناً الطباعات المتلاحقة لكتابه الأول، «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، الذي كتبه قبل عودته من الولايات المتحدة و"دخوله في الإسلام". طبع الكتاب خمس مرات: عام (1949 م)، قبل انتسابه للإخوان؛ وعام (1954 م)، قبل القطيعة بين الإخوان والسلطة، وعام (1958 م)، بعد سجنه واغتيال رفاقه في السجن؛ وعام (1964 م)، عندما نشر وهو في السجن كتابه الرمزي «أعلام على الدرب»، قبل قتله بعام. وتتضمن الطبعة الأخيرة أكثر الرؤى راديكالية التي تطورت في نهاية حياته في «أعلام على الدرب»، عندما كان يلامس قعر المأزق القمعي للناصرية. تكشف تحولات فكره على طول هذه السنوات الستة عشر آلية الانكفاء الأصولي: يزداد فيها التركيز على اللاهوتية، ثم على الإسلام. وتمارس فيها التأثيرات المذهبية دوراً لا يستهان به، وخصوصاً تأثير الباكستاني المودودي الذي ترجمت كتاباته إلى العربية في الخمسينات. عندها تزداد المسافة مع سياسات العلمنة، وبالتالي "التغريب" للزعماء المصريين والعرب، الذين يقبل

علماء الدين الرسميون مع ذلك أن يمنحهم كفالتهم. وأخيراً وليس آخراً، إن تجربة السجن الطويلة، والعزلة، وسوء المعاملة بكل أشكاله والتعذيب هي التي تساهم في تشكيل تطور فكره. أعطى سيد قطب بنفسه إضافات شرح أساس، لا تزال قليلة الاستخدام في التحليلات الغربية لخطابه.

8 / 2) الدوافع السياسية لانشقاق سيد قطب

"لماذا أعدموني؟" هو نصٌ لسيد قطب نُشر بعد وفاته، وظلَّ بشكل كبيرٍ بمنأى عن فضول مفسري الإسلام السياسي الراديكالي^[7]. هذه السيرة الذاتية المكتوبة في السجن، لا تمثل فقط الأهمية العابرة لإعطاء نوع من الأصل للتعبير الذي يستخدم اليوم في تسمية منظمة أسامة بن لادن عبر ثانياً عنوان أحد فصوله، «تبدأ الحركة الإسلامية من القاعدة»^[8]. إنها تعرض خصوصاً أسباب وأهداف انتقاله إلى "العمل المباشر" (الدفاع المشروع عن حركة مهددة بنظره بالتصفية العنيفة). والمخطوط المحرّر في نهاية أسابيع من التعرّض لهذا التعذيب الجسدي الذي لا نصادف مثيلاً له في "التجارب" المعاصرة لـ "الإرهاب الإسلامي"، يضع في المنظور مسيرة هذا الذي كان نظام عبد الناصر، الذي فشل في تحطيمه فكرياً، يتأهب لقتله. لا يفسّر منطق سيد قطب المنشأ "الفلسفي" أو "اللاهوتي" الراديكالية جهادّي اليوم بقدر ما يحلل البواعث الدنيوية لإنتاج هذه الراديكالية، موضحاً، من الجزائر إلى القاهرة مروراً بالرياض، الأحداث الراهنة لـ "آلة صنع واضعي القنابل"^[9]، التي لا تزال معاصرة جداً للأسف.

سيد قطب، البورجوازي الصغير، والموظف في وزارة التعليم، المبعوث في مهمة إلى الولايات المتحدة عام (1948 م)، في عامه الثاني والأربعين، هو أولاً طالبٌ في جامعة كلرادو العليا في بولدر، وفضولي، ثم ثائر. وتبعاً لمسيرة شائعة، سنجدّها خصوصاً لدى محمد عطا، بالتأكيد، وقبل كل شيء، إن

التماس مع هذه الغيرية هو الذي صنع إدراكه هويته وبكل ما يعتقد أنه يهدد ازدهارها في محيطها القومي. لقد تسارع رفضه المجتمع الأميركي كما يبدو، أو يمكن أنه استثير، بالاحتقار العنصري الذي سببه له، في بلاد المتغنين بالديموقراطية، لون جلده، بما أن أصل أمه من النوبة.

وعلى كل حال، تنصل بسرعة من المواربات اللاهوتية للإنجيليين الأميركيين في كنيسة الثالوث الأقدس الأنغليكانية التي كان يرتادها، وأكثر من ذلك أيضاً، من الصفاقة الاقتصادية السائدة المحيطة والتساهل الأخلاقي للأميركيين، التي تتناقض بشكل حاد مع مناخ الاحتشام وكثافة الروابط الاجتماعية لموطنه الأصلي مصر العليا: كل تصورات أقانيم الثالوث المقدس، والخطيئة الأصلية، وافتداء المسيح، تسيء إلى العقل وإلى الضمير. ورأسمالية التراكم هذه، والاحتكار، والمصالح الانتهازية، والجشع، وهذه الفردية الأنانية التي تمنع كل تضامن تلقائي عدا الذي يرغمنا عليه القانون!، هذه النظرة المادية، البائسة، القاحلة للحياة!، هذه الحرية الحيوانية التي يسمونها "الاختلاط"، سوق الرقيق هذا المسمى "تحرير المرأة"، هذه الحيل والقلق لنظام زواج وطلاق يخالف للحياة الطبيعية!، هذا التمييز العنصري القوي والوحشي^[10]!

لدى عودته إلى القاهرة عام (1950 م)، لم يكن وقتها سوى باحث وكاتب افتتاحيات غزير الإنتاج. وأصل اهتمامه بالإخوان المسلمين، الذين كان يجهل وجودهم عندما سافر للولايات المتحدة، هو ذو مغزى بشكل خاص. إن الارتياح الواضح للصحافة الأنغلوسكسونية تجاه القمع الذي يتعرض له الإخوان هو ما جعله يدرك المدى المعادي للإمبريالية لعملهم: لم أكن أعلم سوى القليل عن الإخوان المسلمين إلى أن سافرت للولايات المتحدة، في ربيع عام (1948 م)، ضمن بعثة من وزارة التعليم. [...] صعقني الاهتمام الكبير الذي أبدته الصحافة الأميركية، وكذلك الصحافة البريطانية

التي توزّع في الولايات المتحدة تجاه الإخوان [المسلمين]، وهذا الارتياح الظافر الذي أظهرته لدى حلّ جمعيتهم، إثر الضربات التي وجهت إليهم ولدى وفاة مرشدهم. أدركت فجأة التهديد الذي كانت هذه الجمعية تمثله للمصالح الغربية في هذه المنطقة وللثقافة والحضارة الغربيتين.

عندها قامت عصبية سيد قطب القومية بهذا الانضمام، في قلب الحصيلة الإسلامية، إلى انتمائه الديني. وقوّت الأدبيات الاستشراقية في ذلك الحين من حالته الفكرية: لفت نظري كل هذا إلى الأهمية التي كانت لهذه الجمعية في عيون ناشطي الصهيونية والاستعمار الغربي. عام (1949 م)، لفت انتباه الإخوان المسلمين، الذين فقدوا مؤسسهم حسن البنا الذي اغتيل للتو، أكثر مما شعر هو بالانجذاب إليهم حينها: في هذه الفترة، عام (1949 م)، نشر (العدالة الاجتماعية في الإسلام)، يسبقه جملة إهداء^[11]، [...] حيث اعتقد الإخوان أنهم يرون أنفسهم فيها. [...] رأوا في مؤلف الكتاب شخصاً صادقاً شرعوا يظهرون له بعض الاهتمام.

بعد ثورة (1952 م)، بدأ عداؤه يتبلور، بقدر ما كان التنافس بين الإخوان وعبد الناصر يصبح أكثر وضوحاً، للتنازلات الرمزية، ثم السياسية، التي كان نظام عبد الناصر "العلماني" يقدمها للغرب بنظره بمحاربة هؤلاء الإخوان الذين يعدّهم هو نفسه أفضل درع لأمته.

في (26 تشرين الأول عام 1954 م)، وفي ظروف غامضة، اقتنع سيد قطب أنه يرى فيها تلاعباً بريطانياً، جرت محاولة لاغتيال عبد الناصر ألقيت التهمة فيها على الإخوان. وابتدأت بعدها عملية القمع الجهنمية. ولم يخرج الإخوان من هذا النفق الطويل إلا بعد وفاة عبد الناصر (1970 م) بثلاث سنوات^[12]. سجن للمرة الأولى لبضعة أشهر فقط، ثم اعتقل من جديد بسرعة، نهائياً هذه المرة، بتهمة كونه "مسؤول قسم المطبوعات للفرع السري للإخوان"، وهو اتهام أنكره بشدة.

من السجن الذي لم يخرج منه بعد ذلك حتى شق في (29 آب عام 1966 م)، وسّع سيد قطب بالتدريج إدانته كل المعارضين، ولعدد منهم في التيار المركزي للإخوان المسلمين. وضمن هذا السياق تمت قطيعته "اللاهوتية" مع الجذع المركزي للإخوان، الذين تنصل منهم تدريجياً. في محنة العزل والتعذيب الطويلة، غدا واضحاً تركيزه على اللاهوت، الذي يحبس فكره تدريجياً، وهو يصبح راديكالياً شيئاً فشيئاً. ودفعه إلى "أدلجة" متزايدة الوضوح للوم الذي يوجهه لخصومه، الذين كان عددهم في ازدياد بقدر ما تتأكد سلبية المجتمع تجاه المعاملة التي لقيها، حتى شمل هذا المجتمع بأكمله. وتساءل في البدء، كيف يمكن لمسؤولي نظام يسمح بمثل هذه الممارسات القمعية أن يكونوا مسلمين حقاً؛ ثم وسّع ساحة إدانته ومداهها حتى الإقصاء الأصولي المعمّم، لتشمل كل هؤلاء الذين يتسامحون مع مثل هذه الحكومات، أي: كل المجتمع، الذي يتهمه، وهنا بيت القصيد، بالعودة إلى "عصر الجاهلية".

عندها شكّلت عدة قناعات قراءته للأزمة السياسية المصرية، التي هو إحدى ضحاياها: يحاول الأميركيون، حلفاء الدولة العبرية، التغلغل في المشهد المصري عبر الحركة التعاضدية التي يشجعونها. وأحد أهدافهم تصفية الإخوان المسلمين (الذين ظهرت منهم فرق المتطوعين خلال الحرب الأولى على إسرائيل)، بما في ذلك التلاعب بالرأي العام (منشورات مزيفة عزيت للإخوان وزّعها رجال الكنيسة). شكّ بالتالي هؤلاء الذين وصمهم، على غرار ابن لادن بعد أربعين سنة، بـ "الاستعمار الصليبي" وحلفائهم "الصهاينة"، واتهمهم بزرع بذور الشقاق عمداً بين عبد الناصر والإخوان المسلمين. إنه مقتنع بأن تدخل الأجهزة البريطانية في محاولة اغتيال عبد الناصر لم يكن سوى بداية سلسلة من التلاعب الهادفة إلى جعل الإخوان يقترفون الغلطة التي ستعطي مبرراً لتصفيتهم^[13].

لقد سوغت الأحداث اللاحقة مخاوفه بدرجة كبيرة: أعلم وهو في السجن بمشروع تمرد، موجه من الخارج، قد يعطي ذريعة للتصفية الجسدية لعدد من السجناء في أثناء أشغال جماعية خارج السجن. منع العصيان، لكن المذبحة تمت. ويشهد سيد قطب أنه عام (1957 م)، في سجن اليمان القاهري، تم قتل واحد وعشرين سجيناً عزلاً من السلاح بالرصاص داخل زنزاناتهم، وجرح مثل ذاك العدد. ويؤكد أنهم لو كانوا يقومون حقاً بتمرد، لكان كافياً قطع الماء عنهم لأربع وعشرين ساعة كي يستسلموا . .

ولا ينكر سيد قطب، ضمن هذا السياق، أنه شارك في إعداد خطة لمهاجمة النظام. لكنه يسوغها طويلاً بأنها الرد الوحيد الممكن عندها على حملة القمع الجارية ضد الإخوان. ويقصر أهدافها السياسية على الدفاع المشروع: اتفقنا على عدم استخدام القوة للقيام بانقلاب وفرض نظام إسلامي من الأعلى. ويؤكد بالفعل من جديد عدة مرات معارضته المبدئية لفكرة "أسلمة من الأعلى"^[14]، مذكراً كيف رفض الرسول نفسه أن يصبح حاكم المدينة المنورة، لأنه لم يشأ أن تتمثل الدولة بالدين. ويوضح قائلاً: لكننا اتفقنا أيضاً على مبدأ ثورة متناسبة مع حجم الهجوم الواقع عملاً بالمبدأ السماوي: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله). غير أن الهجوم تم فعلاً، عامي (1954 و 1957 م)، واتخذ شكل اعتقالات وتعذيب، واغتيالات، وحرمان من أي كرامة إنسانية في أثناء التعذيب، ثم تخريب البيوت وطرد النساء والأطفال إلى الشارع. كنا قد قررنا ألا نرد على هذا الهجوم. لكن السؤال طرَح من جديد إزاء الاعتداء الجديد الحاصل. وقررنا أن نرد عليه^[15].

بعد فاصل زمني يقدر بحوالي أربعين سنة، يُظهر «لماذا أعدموني؟» قرباً كبيراً من تشكيل المخيلة السياسية لمنافسي ابن لادن. لم تمتلئ مخيلة سيد قطب بالصور المؤدلجة والهازلة فقط بالهيمنة التي يندد بها، ليس أكثر من مخيلة

"المليونير السعودي" المناضل ضد الفساد القمعي لنخبة الأميرية المتأمركة: لقد وقف أمام الانحرافات الحقيقية للأنظمة السياسية في عصره. وفي الواقع، اتضح صحة قسم كبير من مخاوفه الشديدة الدنيوية في الستينيات، سواء أفي ما يتعلق بتطور القضية الفلسطينية، أو بالانحراف القمعي للأنظمة العربية، أو بالتنسيق الدولي للسياسات "الأمنية" (أي: سياسات القمع).

الحوافز الدنيوية لحرب العصابات العالمية التي أطلقها ابن لادن والظواهري ضد الولايات المتحدة وتبناها انتحاريو (11) أيلول الشبان هي نتاج ظروف سياسية قريية بشكل مدهش. في كانون الأول عام (2004 م)، بعد أن ذكر ابن لادن بأن معركته لم تكن موجهة بعد في هذا اليوم نحو الحكام السعوديين، ولكن فقط نحو المحتلين الأميركيين، ذكر بهذه العبارات بمنهج معركته: ما يجري الآن هو في الحقيقة امتداد للحرب ضد تحالف الصليبيين، الذي تقوده أمريكا، التي تشن علينا الحرب في كل مكان. ونحن نتصرف بالتالي بالمثل وهذا يتضمن بلد الحرمين الشريفين. وننوي طردهم منها إن شاء الله^[16].

يبدو هذا الخطاب قليل التطابق مع إشكالية "تسلسل" وأقل من ذلك مع "عدوى إيديولوجية" بسيطة من "أبي الإسلام السياسي الراديكالي": بشأن التسلسل، أي شخص يريد أن يقترب ببعض الجدّة من تاريخ المنطقة السياسي يكشف خصوصاً التشابه الصارخ للظروف السياسية التي غدت هذه الراديكالية.

8 / 3) أيمن الظواهري بين الشرخ الرمزي والتعذيب الجسدي

يُعرف أيمن الظواهري منذ (1998 م) بأنه الرجل الثاني في القاعدة، وهو يعد نفسه الوريث الفكري والسياسي المباشر لسيد قطب، كما يشرح اليوم منافسه القديم منتصر الزيات، العضو السابق في المنظمة المنافسة (الجماعة الإسلامية)^[17].

ولد عام (1951 م)، في الشارع رقم (9) في حيّ "المعادي" الأنيق الغربي الطابع، ويتحدر والده من عائلة عريقة أعطت مصر العديد من الشخصيات الدينية، منها من جهة أبيه أحد شيوخ الأزهر، ومن جهة أمه، عزّام، زعيم أخوية صوفيّة. نال شهادة الطب عام (1974 م)، وعام (1966 م)، سنة شتى سيد قطب الذي يمكن عده بلا شك أحد أوائل حوافز انخراطه، وقبل هزيمة حزيران عام (1967 م) الرهيبة بعام، أنشأ جماعته المتطرفة الأولى. عام (1980 م)، بعد اجتياح الجيوش السوفيتية أفغانستان، قام بما يمكن تسميته، لو لم يكن مسلماً، بتدريب إنساني طويل في مشفى أفغاني متابعاً دراسته للجراحة في الوقت نفسه.

لدى عودته إلى مصر، نجح عام (1981 م) من حملة اعتقال (1500) من المثقفين من كل الاتجاهات التي أطلقها السادات قبل اغتياله ببضعة أسابيع (6 تشرين أول)، لكنه اعتُقل بعدها بقليل. وتحت جلسات التعذيب الرهيبة التي تشكل حتى اليوم القانون المشترك لاستجوابات الشرطة المصرية، أوغم على البوح بكل أسماء رفاقه ومرؤوسيه، والمساهمة باعتقالهم^[18]، والشهادة ضدهم أمام القاضي. ولما أطلق سراحه، بفضل نفوذ عائلته الكبيرة من دون شك، اختار أن يترك مصر نهائياً، عبر حجة رحلة مع مجموعة سياحية إلى تونس، من أجل الذهاب ثانية إلى أفغانستان.

كانت لديه وقتها صعوبات على ما يبدو في اتخاذ قرار بالاستقرار من جديد في هذا الوسط المناضل حيث فكر أنهم يدينون هذا الضعف الذي لم يصب الجميع أمام التعذيب. إلا أنه، منذ ذلك الحين، لم يعد يشيخ شيء (بعكس بعض زعماء منظمة الجماعة الإسلامية المنافسة، الذين أطلقوا عام (1996 م) نداءً لإلقاء السلاح) عن اتباع دروب الثورة المسلحة. ونظّم، من بيشاور أو أفغانستان، هجمات منظمة ضد شخصيات سياسية مصرية. إلا أن قمعاً فعالاً بصورة خاصة استطاع أن يحدّ بشكل كبير من عمل منظّمته. وبشكل متناقض، حتى عام (1998 م)، لم يكن الظواهري نفسه

موضع أي اتهام من قبل الحكومة المصرية التي خالته فترة من الزمن مختبئاً في سويسرا، فلم تشأ بلا شك أن تمنحه مسوغاً لطلب اللجوء السياسي. إن القناعة التي ترسّخت بعمق لدى سيد قطب، بأن هناك تعاوناً متنامياً بين القوى الأجنبية (العدو البعيد) والنظام المصري المحلي (العدو القريب)، جزء أساس من مخيلته السياسية، التي تحمل بذلك بذور فكرة التدويل النهائي للترامه. ويؤكد قائلاً: من الصعب التمييز بين دور الملك فاروق ودور الإنجليز، أو بين دور عبد الناصر ودور الأمريكيين (في بداية عهده)، أو، فيما بعد، بين دور عبد الناصر ودور الروس. إلا أنه في نيسان عام (1995 م)، في مقال نشرته مجلة «المجاهدون» السريّة تحت عنوان (طريق القدس تمر بالقاهرة)، يذكر بأن ترتيب أولوياته التكتيكية يبدأ بالعدو القريب: لن تتحرر القدس إلا بعد الانتصار في معركة القاهرة والجزائر. غير وارد إذن إعطاء الأولوية للكفاح الفلسطيني أو، عند الاقتضاء، للنضال ضد الدعم الغربي للدولة العبرية. وبقيت هذه رؤيته حتى عام (1998 م).

وعندما غير رأيه ليلتحق بمعسكر أسامة بن لادن، كانت أسبابه متعدّدة من دون شك. تحت تأثير ابن لادن، وأمام الإخفاقات المتكررة لاستراتيجيته المصرية ولتعدّد الاعتقالات في صفوف منظّمته "جهاد"، اقتنع بتغيير الخطة والانتساب لجهة "ضد الصليبيين واليهود"، موجهة بالدرجة الأولى ضد الولايات المتحدة وإسرائيل. بواعثه إذن هي على الأقل في قسم منها "داخلية"، ومرتبطة بسلسلة الاعتقالات الرهيبة التي أصابت حركته، التي تعرضت لإخفاقات متكررة. لكنها أيضاً "خارجية" بشكل كبير: التدخل المتزايد للولايات المتحدة في المنطقة يشير في نظره بشكل واضح أكثر فأكثر إلى واشنطن كمحرك للقمع العالمي للتيار الإسلامي.

غير أنه، بعيداً عن الظروف المصرية القاسية، يملك ابن لادن إمكانيات مالية ضخمة، وتلقّى حديثاً دعم نظام الطالبان، الذين يسيطرون على حوالي (95%) من الأراضي الأفغانية. في بداية شهر آب عام (1998 م)، فإن

المطالب المسبقة للظواهرى، الذى "أعلن" الهجمات على السفارتين الأمريكيتين في تيرانيا وفي كينيا في السابع من الشهر نفسه، كان هدفها من دون شك، كما يرى منتصر الزيات، إعطاءه "مصادقية" من جديد على الساحة الداخلية المصرية، حيث فقدت حركته جزءاً من موطئ قدمها. ومع المنطق اللوجستي للملياردير السعودي، استطاع أن يعطي لطموحاته الأبعاد الموافقة لما يشبه كثيراً رغبة في الانتقام، كصدى للاتهامات التي صرخ بها الطبيب الشاب من وراء القضبان التي كانت تفصله عن قاعة المحكمة، في وجه الصحفيين الذين أتوا من العالم بأجمعه ليحضرُوا محاكمته القاهرية عام (1982 م): لقد تعرضنا لمعاملة لاإنسانية. لقد ضربونا، وجلدونا بالأسلاك الكهربائية، وعرضونا لشحنات كهربائية، واستخدموا كلاباً متوحشة، واستخدموا كلاباً متوحشة، وعلقونا على الأبواب، وأيدينا مقيدة إلى ظهورنا، واعتقلوا الزوجات، والأمهات، والآباء، والأخوات، والأبناء إذن، أين الديمقراطية؟، أين الحرية؟، أين حقوق الإنسان؟، أين العدالة؟، أين العدالة؟، لن ننسى أبداً، لن ننسى أبداً^[19].

8 / 4) ابن لادن والدلائل (الديوية)

على عدم احترام الشريعة (الإلهية)

محروقات الخليج الفارسي والعدام بديل أمريكي جدي في مجال الطاقة هي محور قضية ابن لادن. من أجل نَفْط رخيص وسهل الاستخراج، دعمت واشنطن والغرب الطغاة المسلمين الذين يحاول ابن لادن وغيره محاربتهم.
(ميشيل شوير، 2004)^[20].

بتحليل النظرة الإعلامية أو الأكاديمية الغربية، ابن لادن هو أولاً وبشكل شبه حصري "الداعية" الذي يؤنب الأمراء الذين نسوا التشريع الإلهي، واعوجاج "الصهاينة"، و"الصليبيين" وسائر "الكفار". إن مساره كفاعلٍ

سياسي أيضاً معروف بصورة أقل. ما الأسباب التي دفعت الطالب السابق ذي الامتيازات، الذي كان لفترة هاوياً للتجذيف على نهر التيمز في أكسفورد أو اللاعب الممارس للكرة الطائرة، عندما أصبح مقاولاً ناجحاً، إلى التحلي عن رفاه غناه الخرافي؟^[21] لماذا فضل مخاطر المنفى المعارض وحرب العصابات في جبال أفغانستان القاحلة، على مكاسب التعاون المتبادل الفائدة مع الأمراء السعوديين؟. ليس لدينا معلومات كافية عن الفترة الطويلة التي كان فيها متقيداً تماماً بحرفية الشريعة والتي سبقت ثورته السياسية، ولائحة محاولاته المتعددة لتعديل سياسة نظام الرياض سلمياً قبل أن يقرر أن يقاتل بالسلاح داعمي هذا النظام الأميركيين، وليس النظام بحجّ ذاته^[22]، والأسباب التي دعت به فيما بعد إلى مهاجمة «الولايات المتحدة بدلاً من السويد» حسب تعبيره. باختصار، إذا كانت لغة ابن لادن تبدو للوهلة الأولى أنها تسجّنه في معزل تعصبه الديني، فإن قليلاً من المحللين من يحاولون بشكلٍ جدي دراسة مسيرته بكل تعقيدها.

واعتباراً من عام (1993 م)، فإن النظام السعودي، الذي رضي عام (1992 م) القيام بتعديل حجج حول لاستبداديته، وقبل أن ينشئ "مجلساً استشارياً" عين أعضاءه بنفسه من باب الحيلة، انكفاً على حل قمعي فقط^[23]. لم تقتصر الاعتقالات الوقائية على أعضاء المقاومة الأفغانيين القدامى، الذين اعتقلوا لدى عودتهم، في نهاية الثمانينيات، وعذبوا بشكلٍ منهجي، حتى الموت أحياناً. إنها تشمل أيضاً أكثر المعارضين اعتدالاً، الذين تلقوا أحكاماً قاسية بالسجن وعذبوا هم أيضاً. في هذا السياق قام ابن لادن، الذي نجحت الضغوط الأميركية في طرده من السودان، بإيضاح وتحذير هجومه على النظام الذي سحب منه جنسيته السعودية.

عام (1995 م)، عندما لم يكن بعد قد أطلق دعوته إلى طرد الولايات المتحدة من شبه الجزيرة (1996 م) ولا أعلن عن إنشاء (الجهة الإسلامية

العالمية) (1998 م)، نشر أول عرائضه العديدة المعارضة للملك فهد. وهذه النصوص أهمية مزدوجة. فهي أولاً تعطي مفاتيح قراءة مفصل بين المكونات اللاهوتية والسياسية للخلاف القائم بينه وبين النظام وحُماته وسارقيه الأجانب؛ ثم تسمح برؤية القالب السياسي أصلاً لراديكاليته، لمن يريد أن يبذل جهداً ليعبر إلى ما وراء ستار "موضوعة المعارضة اللاهوتية" هذه.

(رسالة إلى أبي رغال)، التي وجهها ابن لادن عام (1995 م) إلى الملك فهد ملك المملكة السعودية، وفيها زبدة القول، تحوي لائحة طويلة مشفوعة بالوثائق والأدلة لاعتداءات الملك "على الله والإسلام"، على أرض الإسلام والمسلمين، وعلى مدينة مكة المقدسة وعلى طائفة المسلمين. وبالخاص، أكد فيها ابن لادن أولاً، على نحو كلاسيكي، الأولويات الدينية واللاهوتية لمطالبه، التي كانت لا تزال وقتها في نطاق الإصلاح. وإذ يظهر للمرة الأولى مخالفته السياسية تجاه الملك (القمع السياسي الذي يطال كل النخب، [...] والفساد، وتبديد الثروات)، فذلك كي يؤكد بصورة أفضل أن الإساءات الموجهة إلى أسس الدين هي التي يقصد إدانتها بالدرجة الأولى.

وبنفس الكلاسيكية، يستند عرضه إلى مراجع قرآنية، توضيحها تفاسير علماء الدين. ويذكر خصوصاً بالفرض الواجب على الحكام بأن يستندوا إلى الشرائع الموحى بها ويحطوا من شأن "المنافقين" الذين يتخذون الطاغوت مرجعاً^[25]. في الأساس، هو يعيد أخذ النقاشات، الحجج، البراهين، التي تبناها سيد قطب ليسوع سقوط النظام الناصري: الملك السعودي يسيء إلى مبدأ وحدانية الله لأنه يدع التشريعات الدنيوية، البشرية، المعتمدة كإساءة وبإيحاء أجنبي، تحتل مكان المرجعية الإلهية. وهكذا فإن المملكة، كعضو في مجلس التعاون الخليجي، تقبل الخضوع لقرارات تشريعات دولية. غير أن تلك القرارات مؤسسة على هيكل من المرجعيات هي بالترتيب "دستور مجلس التعاون، القانون الدولي، المعايير الدولية، ومبادئ القانون الإسلامي".

ويتأجج ابن لادن غاضباً: هذا هو الدليل على الاستخفاف بالشرعية الإلهية، المصنف في الصف الأخير لمرجعيات المملكة. وبعد أن أثبت الطبيعة الدينية لمخالفات الملك، ينتقل إلى قائمة ما يبدو بنظره نتائج منطقية (بما أن العصا المعوجة لا تعطي ظلاً مستقيماً بالطبع) لهذه المخالفة للشرعية الإلهية. ويتوسّع أكبر بكثير، يعدّد عندئذٍ تلك النتائج السياسية والاجتماعية والاقتصادية، الدنيوية تماماً، جميعها.

بنظره، النتيجة الأولى لتخلّي الحكّام السعوديين عن المرجعية الدينية هي الشكل الاصطفائي جدّاً، وعلى أي حال، قليل الإلتواء للإسلام، لدوافع سياسة المملكة الخارجية. يشير العرض إلى أن كثيراً ممن يحللون شؤون المملكة السعودية وهم قابعون في الغرف، مستعجلين لإدانة "أصولية" الأمراء، لا يتمهلون لملاحظة حدود تفسير "إسلامي" للسياسة الأجنبية للمملكة النفطية. ويتّهم تحديداً الملك بأنه مؤلّ وسلّح على التوالي مقاتلين قليلي الصلة "بالإسلام"؛ والكثائب المارونية المسيحية التي كانت تحارب "المسلمين اللبنانيين"؛ وعصابات الثوار المسيحيين في جنوب السودان ضد نظام الشمال الإسلامي؛ و"الصديق القلم صدام حسين"، الذي مؤلّه ب(25) مليار دولار، حين كان يقاتل الثورة الإيرانية؛ والنظام الجزائري "الذي يقاتل الإسلام ويسحق المسلمين تحت جزمته"؛ و"شيوعي" اليمن الجنوبي في أثناء حرب (1994 م) الأهلية، التي انتهت عندئذ.

ويتابع قائلاً: أظهرت قضية اليمن كم كان دعمك للمقاتلين الأفغان لا علاقة له بقضية الإسلام: كان يهدف فقط إلى حماية المصالح الغربية المهدّدة بانتصار سوفيتي محتمل. ويتابع، بلا هوادة: لأن الشيوعي الأفغاني لم يكن مختلفاً عن الشيوعي اليمني [...] كيف تستطيع تبرير أنك كنت تدعم في الوقت نفسه المسلمين ضد الشيوعيين في أفغانستان، والشيوعيين ضد المسلمين في اليمن؟ [...] لا يمكن للمرء فهم هذا التناقض إذا لم يكن يعرف

أن سياساتك يملئها عليك في الواقع عالم الصليبيين الغربيين الذين ربطت مصيرك بهم.

ثم يتحول العرض إلى الميدان الاقتصادي ويحاول الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها كل شخص على نفسه في المملكة وفي أرجاء العالم. ويتساءل: حين نعرف أن المملكة راكمت في نهاية الثمانينيات، احتياطات تقارب (140) مليار دولار، وتملك إيراداً يومياً يقارب المئة مليون دولار، كيف أصبحت عام (1995 م) إحدى أكثر بلدان المنطقة مديونية؟ لماذا تبقى أجهزتها التعليمية والصحية مزدهمة وغير كافية، وتفتقر إلى التجهيزات، وتقع بأزمات، ويبقى (150000) من حملة الشهادات الشباب فيها عاطلين عن العمل؟ والضائقة الاقتصادية هي الأفق الوحيد للعديد من العائلات؟. ويلح ابن لادن: ولكن أين ذهبت كل هذه الأموال إذن؟. في مصروفات العائلة المالكة على الكماليات أولاً. ولا يعرف الراوي على هذا الصعيد، من أين يبدأ: بتعداد القصور والمساكن الأخرى التي تسد الأفق في المملكة وفي سائر أرجاء العالم؟. كلفة هذه القصور، التي "تستطيع باحة واحد منها احتواء دولة البحرين" بأكملها^[26]، تقاس "بآلاف ملايين الدولارات". وتبقى مع ذلك منارة ليل نهار في حين يدعو حكام الأقاليم إلى توفير الطاقة.

غير أن قلب المرافعة ليس هناك، لكنه في معاني صفقات جائزة مع "شركاء" المملكة الغربيين: العون الحقيقي المقدم للغرب ليس فقط التمويل الدقيق لرغباته الجيوسياسية المتنوعة: تُستَرف المملكة عبر إجراءات سيئة أخرى. أولاً عقود التسلح، التي يبرهن ابن لادن على أنها لا تتناسب البتة مع حاجات الجيش السعودي وموارده البشرية. ويذكر بأن المقدار المئوي من ميزانية الدولة الذي تخصصه المملكة السعودية للدفاع هو حوالي (30%)، وليس له مثيل في العالم. غير أن العقود لا تُبرم بحسب الحاجات التقنية للجيش، إنما "لخلق موارد للأمرء الحاكمين"، الذين ينالون ما يصل إلى (60%)

من قيمة الصفقات، ولتقدم "تعويضات" شخصية لرؤساء الدول (الأمريكي والبريطاني: بوينغ لإعادة انتخاب كلتن، تورنيدوس لشكر ميجور، إلخ) "تساعد في البقاء في السلطة". النتائج الوحيدة لهذه الإنفاقات هي "أكوام من الأسلحة من دون أي موارد بشرية لتستعملها [...] وقواعد عسكرية هائلة ظهر أنها مخصصة في الواقع للقوى الأجنبية.

جعلت حرب الخليج عام (1991 م) "هذا التعاون" العسكري، المالي يغير من نطاقه نوعاً ما. وجدت قوى التحالف المشكل حول الولايات المتحدة ضد العراق "فرصة عمرها لتبتزكم ولتستغل مخاوفكم وجبنكم". "لقد أصرّوا على جعلكم تدفعون تقريباً كامل نفقات الحرب، [...] أي (60) مليار دولار، ذهب منها (30) ملياراً في جيوب الولايات المتحدة وتقریباً (15) ملياراً في جيوب الحلفاء الباقين. [...] وأنفق الباقي عمولات، وصفقات، ورشوات أخرى. ويتابع ابن لادن اتّهامه قائلاً: إن نتائج حرب الخليج تروي كثير عن فعالية سياسة التسلح. [...] فالطيران (السعودي)، الذي كان لديه خمسمئة طائرة، لم يكن قادراً سوى على التغلب على آليتين عراقيتين محرومتين من التغطية الجوية. والبحرية، رغم قطعها الثلاثين، التي كان منها عشرون مجهزة بقاذفات الصواريخ، لم تطلق النار مرة واحدة. ولم تكن القوات البرية بأفضل حالاً: اضطرت البلاد لجلب تقنيين من باكستان لتنجح في تجهيز كتيبة مدفعية مصفحة واحدة. مع ذلك لم تضع نهاية الحرب حدّاً لهذا الإخفاق المكلف: بعد الحرب، قادكم تضامنكم مع التحالف إلى إبرام عقود جديدة لصالحهم، تزيد قيمتها على (40) مليار دولار للأميركيين وحدهم.

مع ذلك فهذه القائمة الطويلة للتبذير "والنفقات الجنونية المرتبطة بوجود قوى التحالف طيلة حرب الخليج" ليست كل شيء: بقي الأعظم. تفودنا لائحة نتائج "تدهور أسعار النفط" ودراستها، بالبرهان القاطع، مدعومة بأرقام من البنك الدولي، إلى حقيقة رهيبية: لم تفلس المملكة السعودية إلا لأن

حكامها دفعوا، بالسعر الأعلى، ثمن امتياز ... الخضوع للاحتلال العسكري. ومازالوا يدفعون ثمنًا أعلى للإستمرار في نيل إعجاب حُماهم والاستفادة بالتالي من حمايتهم بأن يقيموا لهم نوعاً من تضحية مالية دائمة: بزيادة إيقاع سحب مخزوتهم، يتسابق الأمراء الخائفون بنشاط إلى تنظيم زيادة الإنتاج التي تخفض من القيمة المالية لمنتجهم، معيدين بذلك نسبة مئوية ضخمة من عائداتهم إلى حُماهم. حتى وإن كان الغرب يهتم بالألا يقتل الدجاجة التي تبيض ذهباً أسود، فهو يهتم كثيراً بأن يكون ثمن هذا البيض أقل ما يمكن. بذلك تكون المملكة برأي بن لادن ضحية "أكبر عملية سطو في التاريخ"، كما كتب عام (1995 م).

هل التهمة مبالغ بها لهذه الدرجة؟. هل وضع "الإسلامي الراديكالي السعودي" هو الوحيد الذي يؤدي إلى تقويم فادح بهذا القدر؟. كلا بالتأكيد. إن أكثر الإحصائيات رسمية وأكثر الخبرات بعداً عن الحلقات "الإرهابية" تدعو إلى التفكير بأن ما ورد في هذا العرض أبعد من أن يكون كله من نسج الخيال: وقد اعترف روبرت باير، وهو موظف كبير في وكالة الاستخبارات الأميركية، عام (2003 م)، قائلاً: نحن نشترى النفط بسعر السوق. لكن هذا السعر يخضع للعرض والطلب: بزيادة العرض، يبقى السعوديون الأسعار منخفضة، وهذا شيء يدفعونه من جيبيهم. لم ندفع لهم أبداً تعويضاً لقاء زيادة الإنتاج هذه التي ابتكرناها في الستينيات والسبعينيات. وعندما أمموا أرامكو، استمروا في دفع ذلك. لا نستطيع إذن أن نقول ببساطة إن "هؤلاء الناس كانوا دوماً ضدنا"، أو أن "العائلة المالكة أطلقت المتطرفين الوهابيين في إثر الغرب"^[27].

في الوقت الذي كان فيه ابن لادن يطلق اتهاماته الرهيبة، كان مواطن فرنسي، جان ميشيل فولكويه (اسم مستعار لسفير ظل عدة سنوات في عاصمة المملكة السعودية)، قد توصل إلى نتيجة مماثلة تماماً، إن لم يكن بالتالي قد صاغها بعبارات أقل لاهوتية. مستخلصاً وصفاً لا هوادة فيه

لطبيعة العلاقات بين الولايات المتحدة والمملكة السعودية، شبه هذه العلاقة (أنت تدفع وأنا أحميك) بتلك التي تجمع بين . . قواد وبغلي^[28]. واستخلص خبير وكالة الاستخبارات المركزية الأميركي من ناحيته قائلاً: أعتقد أن بواعث الإرهابيين هي قبل كل شيء ذات طبيعة سياسية، وكلما بكرنا بالكف عن التدخل في الشرق الأوسط، استطعنا، بصورة أفضل، إقامة هدنة مع الإرهاب^[29]. هل وصلت الرسالة؟. كلا بالتأكيد. أعلن الرئيس بوش قبل أن يستقبل في مزرعته ولي العهد الأمير عبد الله . . ويحصل على زيادة جديدة في إنتاج المملكة ليحاول وضع سعر أفضل: أظن أنهم لا يضخّون لأقصى حد. لم تكلل المحاولة بالنجاح هذه المرة استثنائياً، ولكن لأسباب أكثر ارتباطاً بعدم فعالية الإرادة السعودية الحسنة وحدها أكثر من إعادة اتّهامها.

في الواقع، من دون الخروج من إطار الفكر الإسلامي الكلاسيكي، الذي كان يعطي التفكير المنطقي الدنيوي مكانه الكامل، خرج ابن لادن فعلاً من النطاق الديني البحت ليتحرك ضمن النطاق "العقلاني"^[30]. عندما تُذكر إمكانية التحليل الدنيوي والسياسي والاقتصادي والمالي في المنطق الديني، فهو يحتل، حتى في منطق، موضعاً حاسماً لا يأخذه كثير من المراقبين في اعتبارهم مع ذلك.

8 / 5) محمد عطا، أو المسار الدامي لأحد طياري (11) أيلول

سيرة حياة محمد عطا معبرة بنفس القدر. مساره كمحارب بالغ، الأقصر مدةً، بما أنه ولد في أول أيلول عام (1968 م)، في القاهرة، ومات في الثالثة والثلاثين من عمره، يندرج بأكمله تقريباً ضمن الزمنية الثالثة للإسلامية. لقد أعاد العديد من المحققين^[31] بدقة تشكيل حياة ذلك الذي كان يقود أولى طائرتي البوينغ (767) اللتين تحطمتا على مركز التجارة العالمي في نيويورك، في

(11 أيلول عام 2001 م). ومن السهل بصورة خاصة إيضاح الطابع الهوياتي "لدخوله في الإسلام السياسي". وكذلك هي الأعلام على طريق راديكاليته.

محمد عطا أيضاً لم يأت من وسطٍ معدٍ، ولكن من عالم البورجوازية الصغيرة المدنية المصرية. أبوه رجل قانون، وتابعت أخواته تعليماً عالياً مثله. ونال امتياز الدراسة في الخارج. وهو مهندسٌ معماريٌّ، عضوٌ في نقابة المهندسين المصريين، التي سيطر عليها التيار الإسلامي في بداية التسعينيات. في القاهرة، أدان بشكلٍ كلاسيكيٍّ أجواء القمع وميل النظام، بدعمٍ من الغرب، إلى تجريم التيار الإسلامي خصوصاً، وكل أشكال المعارضة السياسية عمومًا. ويثيره بنفس القدر مشروع الرئيس حسني مبارك الرامي إلى الإضرار بسلامة المدينة القديمة في القاهرة، منشئاً فيها ما يعتبره محمد عطا نوعاً من مدينة ديزني إسلاميةٍ للسواح الأجانب.

وعندما ذهب من جامعة هامبورغ عام (1995 م) إلى سورية ليصنع فيها "الأرضية" الأولى لشهادته في العمارة، قال إنه أصيب بالصدمة لأن المظاهر المعمارية للثقافة الغربية تغطي على تلك العائدة لحضارتها الإسلامية. كل شيء يدعونا للتفكير بأن صرامته التقوية انبثقت بعد ذلك، جزئياً على الأقل، على غرار تلك العائدة لسيد قطب خلال إقامته في الولايات المتحدة، في مقابل إباحية المجتمع الألماني^[32]. إنَّ العداوة الثقافية، والثورة تجاه اللاتحة الطويلة للظلم الدولي، وتفاوت الثروات الهائل بين موطنه الأم مصر القوضوية وألمانيا الموسرة والعملية، وخضوع أنظمة غير شرعية وقمعية في الوقت نفسه للمطالب الأميركية من كل نوع أعطت كلها محمد عطا التصميم البارد لأبي عبد الرحمن المصري، الاسم الحركي الذي اتَّخذه لنفسه لحظة انخراطه، على غرار كل أمثاله في القاعدة.

اجتمعت أكثر مقومات الإسلام السياسي كلاسيكيةً. في (11 نيسان عام 1996 م)، في هامبورغ، في مسجد شتيندام الصغير، بعد شهرٍ من قمة شرم

الشيخ (13 آذار) ضد "الإرهاب الإسلامي"، بدا أن محمد عطا اتخذ قراراً "بالانتقال إلى العمل المباشر"، وبالقيام بذلك مجازفاً بحياته ذاتها، كاتباً وصيةً شديدة التفصيل تثبت أنه يرتقب الموت. إن العناية التي أولاهها لشرح ما يجب القيام به لجثمانه تُبدي أنه كان يعرف أنه سيموت، لكنه لم يكن يعرف أن ذلك سيتم وهو يقود آليةً محملةً بالآلاف لثيرات الكيوسين.

الشخصيات الرمزية الأربعة للقاعدة التي ذكرنا سريعاً مساراتها تطوّرت ضمن ظروف تاريخية وإقليمية مختلفة: سيد قطب، الأب السياسي والإيديولوجي، وأيمن الظواهري، وريث سيد قطب السياسي المباشر، اللذان مرّاً كلاهما بتجربة التعذيب الجسدي؛ وأسامة بن لادن، منشئ عوامة المقاومة؛ ومحمد عطا، أحد أكثر منفذيه عزمًا. مع ذلك تصميماتٌ ومخيلاتٌ سياسية متشابهةٌ للغاية هي التي دفعتهم إلى صياغة أو تبني عبارات القطيعة القطبية واستراتيجياتها.

لقد سبق سيد قطب وأدلى أسباب قطيعته مع محيط سياسي كان يعده غير شرعي، لأنه خاضعٌ للوصاية الأجنبية، ولأنه استطاع، تحت التعذيب، قياس مدى استبداديته. تابع الظواهري مسيرته، على الصعيد الإيديولوجي وكذلك السياسي. ومثل سيد قطب (وبخلاف ابن لادن ومحمد عطا)، صاغ التعذيبُ الجسدي مساره. ومثل سيد قطب، أجرى قطيعةً ليس فقط مع النظام، ولكن أيضاً مع القسم الأكبر من جيل معارضي الإسلاميين الأول. وهو الذي أنجز إعداد اللائحة اللاهوتية التي تشرّع القطيعة مع الإخوان المسلمين، المتهمين بإجراء تنازلات غير مقبولة للمفهوم الرمزي الغربي، الذي استوردته الأنظمة العلمانية، التي يقصد الانفصال عنها بأكثر حُرْفية ممكنة.

وجد ابن لادن من ناحيته هذه البلاغة جاهزة للاستعمال ولم يضيف إليها أي بُعدٍ إيديولوجي يذكر. أضاف إليها بالمقابل لوجستيةً سياسيةً وحربيةً لا سبيل إلى مقارنتها مع تلك التي نجح سيد قطب والظواهري في تعبئتها،

وكذلك معرفة مباشرة للاضطرابات الناجمة عن التدخل الأمريكي في جزيرة العرب.

دخل محمد عطا إلى الميدان عندما كان قلب الثورة الإيديولوجي ولوجستيتها السياسية معدّين ووظيفيين تماماً. لقد تغذّت مخيلته السياسية، التي أثارها تماسّ مباشر مع الغرب، وهو ما طبع سيد قطب وابن لادن أيضاً، بشكل خاص بالتدخلات الأميركية والإسرائيلية، فهي إذاً في قلب المنطق الملازم لزمنية الإسلام السياسي الثالثة. يبدو أن تطوّر العالم خلال التسعينيات، من فلسطين إلى العراق، قد أكّد تحليلات سيد قطب التي قام بها قبل أربعين عاماً وضمّن راديكالية فئات قطيعته. وهكذا عندما رأى محمد عطا، عبر الظواهري وسيد قطب، "جماعته" في مواجهة عنف سياسي مشابه للذي واجهه سيد قطب وفضحه، أصبح بذلك، بعد أربعين سنة، جنديه الأفضل، حاملاً للمرة الأولى، لقاء موت حوالى (3000) بريء، نار الحرب إلى قلب الغرب الرمزي.

9) من المخاوف الموروثة إلى المخاوف المُستَغلة: حرب التمثيلات

هل ستقدم هذه البلدان نحو الديمقراطية أم ستستمر في . .
التحدث فيما بينها بالعربية؟ (موظف فرنسي كبير مكلف
بالحوار الفرنسي-العربي، 1990 م)^[1].

لا بد أن التحدث بالفرنسية، لغة الديمقراطية، قد
ساعدك! (ناقذة أدبي شهيرة في التلفزيون الفرنسي، متوجهة
بالحديث عام (2002 م) إلى إحدى الشخصيات البارزة في
التيار "الاستصالي" الجزائري).

هل يمكن أن يكون واحداً منا، ذاك الذي يرفض أن
يشرب كأسه مثل الآخرين؟ (من أغنية شعبية فرنسية).

معظم المسلمين ليسوا أصوليين ومعظم الأصوليين ليسوا
إرهابيين، لكن معظم الإرهابيين الحاليين هم مسلمون
ويدّعون بفخر أنهم كذلك (برنارد لويس، 2003 م)^[2].

أي شخص في الغرب يريد أن يكون فكرة عقلانية عن الإسلام السياسي عليه التغلب على عقبتين. تضم الأولى تراكم المخاوف اللاواعية، "الموروثة"، تجاه هذا الجار، العدو القديم المسلم الذي، في عملية تشكيلنا الهوياتي، يعود إليه الدور الأساس في إخبارنا من نحن. والثانية، أكثر ابتذالاً لكنها ليست أقل فعالية، هي عقبة الاستراتيجيات الاختيارية لكل هؤلاء، في الغرب أو في العالم الإسلامي، الذين لديهم أسباب للشعور بأنهم مهددون في امتيازاتهم الحالية، ومصلحة في توظيف هذه المخاوف أكثر من مقاومتها.

أي شخص يستطيع اليوم أن يظهر من يقاومه على أنه "إسلامي" يعلم في الواقع أن المخاوف وجهل الآخر ستصبح آلياً أعز حلفائه. بما أن السيطرة على تدفق المعلومات هي في صلب الحرب الاقتصادية والسياسية، فإن اتخاذ الآراء المسبقة للتلاعب بالأخبار، وتفضيل الأخبار اللحظية المثيرة على حساب قراءة التاريخ التي تعطي تفسيرات، هو القاعدة في معظم الأحيان. هؤلاء الذين يلجؤون، عمداً أو من دون عمد، إلى هذه الأساليب في وسائط الإعلام وفي الفلك السياسي لا يجدون مشقة في تعبئة مخاوف لاعقلانية راسخة عميقاً جداً في المخيلات.

عملت هذه الآلية المزدوجة كثيراً منذ الثمانينيات على إنتاج تصورات "للقضية الإسلامية" ضمن مجتمعات "الشمال" (وبشكل أساسي، في هذه الحالة، مجتمعات أوربة وأمريكا الشمالية). ولكنه اتخذ في فرنسا منحىً ساخراً: فبين جميع القوى الغربية، فرنسا هي الوحيدة بالفعل التي لديها تاريخ أطول للعلاقة بالآخر المسلم، تشاطرها في ذلك جوهرياً إسبانيا منذ حقبة الحروب الصليبية، عبر أطول استعمار لأرض مسلمة، الجزائر، التي سيطرت عليها بين عامي (1830 و 1962 م). ولهذا، في هذا الفصل المكرس "لحرب تمثيل" ظاهرة الإسلام السياسي في العالم الغربي، سنستند خصوصاً إلى التجربة الفرنسية.

9 / 1) المخاوف . . الموروثة

كي نحظى بفرصة التغلب على هذه المخاوف الموروثة يتطلب تحديد أصلها التذكير بـ "ثقافة الآخر" هذه، التي هي الإسلام، ودورها في بناء هويتنا. وتبدو صعوبة قبول انبعاث قاموس بديلٍ لذاك الذي اعتبرناه في اللاوعي الوحيد القادر على التعبير عن العام، كما سوف نرى، في قلب تساهلنا مع كل أنواع الدروب التحليلية الخاطئة.

الإسلام، كما تراه فرنسا، هو بالتالي قبل كل شيء الواسم الهوياتي "ثقافة الآخر" وبالتالي، باختصار: للآخر. التحدث عن الإسلام، إقامة علاقة معه، هو إذن، بامتياز، التحدث عن الآخر أو التواصل معه. غير أن التحدث عن الآخر، كما نعلم، على الأقل منذ هيجل، هو لاعتبارات عدة، التحدث عن الذات. الآخر هو من يقول لنا "من نكون"، وما المكان الذي نشغله في الفراغ، وفي جزء كبير، ما الدور الذي نلعبه فيه. لا توجد الهوية إلا بالتماس مع الغيرية. إن الواصل الثاني إلى قمة الجبل أو شواطئ الجزيرة المقفرة هو الذي يحدد المكوّنة المسيطرة لأنا الشاغل الأول، ذكراً كان أم أنثى، أسود أم أبيض، فكريّ العمل أم يدوياً، بدينياً أم نحيلاً . . إلخ. بالآخر تتعلق حدود "نسبتنا" وبالتالي تستند "هويتنا" إليه أو ضده. حتى لو كان الذي لحق بي إلى الجزيرة المقفرة قادماً من قريتي، سأجد السمة التي تميّزه وتسمح لي بأن أكون ضمن وحدانيتي الضرورية.

في حالة العلاقة مع الإسلام في فرنسا، يشتد ميل الآخر إلى التأثير في التوازن الداخلي الهشّ دوماً لذاتنا بقدر ما يتعلق الأمر "بآخر محدّد بعينه". ذلك الآخر لا يأتي من كوكب المريخ، ولا يتحرك ضمن سياق خالٍ من البيانات. إنه على العكس في غالبته قادم (على صعيد البيانات، ولكن أيضاً، على صعيد الإحصائيات هذه المرة) من شمال إفريقيا قريب على صعيد مزدوج، عبر ضيق مضيق جبل طارق وأيضاً عبر تاريخ مشترك

بشكلٍ واسعٍ جداً وإن لم يكن "مُتقاسماً" فعلاً. هذا التقابل، المُعَلَّم بالعرب المغاربة وبالصليبيين، بالمستعمرين و"الفلاّقين"، بالعائدين إلى أوطانهم والمهاجرين، لا تشهد به فقط الأحداث بحرونها، التي لم تندمل كلها، أو النقلات من جميع الأنواع، التقنية أو اللغوية، ولكن كذلك الخيالات، والتنافرات، ومخاوف أخرى.

إنّ العلاقة بثقافة الآخر في نموذجها المتعلق بالشرق الأقصى أو البوذي، والذي من الضروري نوعاً ما استخدامه لتعيين حدود المنطقة الهوياتية، هي أقل صدماً بشكلٍ ذي مغزى مما هي عليه مع الجار العربي، المسلم. في قلب منطقة مورفان (Morvan) الخضراء، على الطريق الذي يقود إلى مركز تأهيل للأئمة (في شاتو-شينون Chateau-Chinon) غدّى إنشاؤه عام (1989 م) الكثير من الخيالات الإعلامية، يستطيع الزائر المدهوش أن يكتشف معبداً بوذياً يزيد الذهب واللون القرمزي من إكزوتيكية هندسته الصارخ. وعلى عكس أصغر مسجد في ضواحيننا، استطاع هذا المعبد "لدين الآخر" المختلف أن يتمتع بالصمت الراضي لحراس هويتنا القومية المتغطرسين.

الآخر المسلم لا يأتي أيضاً من فييتنام، التي اجتاحتها مع ذلك العاصفة الاستعمارية هي أيضاً، على غرار الجزائر، ولكن البعد عنها يعتم الذكري ويحلّ التوجّس. في الزمان كما في المكان، المسلم هو بشكلٍ مزدوج قريبٌ منا في الواقع (أكثر مما ينبغي). غير أنه بالتحديد "عندما يزول الاختلاف فإن العنف يهدّد"، كما لفت إليه الانتباه بمهارة الفيلسوف رنيه جيرار (René Girard). هذا الجار، القريب أكثر مما ينبغي، قريبٌ كذلك على صعيد المرجعية الدينية، باعتبار أننا، في جزءٍ كبير، تبنّى كتابات مُتشاطرةً وصوراً إنجيليةً وقرآنيةً مشتركة. جارنا "القديم" و"القريب أكثر مما يجب" هو إذن منطقياً الفاعل الأكثر مباشرةً في بناء هويتنا الجمعيّة، ضمن طبقاتها اللغوية (مرجعياته ليست لاتينية)، والإثنية (هو لا يرغب بالغالين ولا الفرنسيين

أسلافاً له)، وطبعاً الدينية (نبيّه الأوحد غير معروف لدينا وهو يرفض فوق كل ذلك الطامة الكبرى، "علمانية" أحداثنا الفرنسية). لقد تكون جزءاً من الهوية الإثنية والسياسية الفرنسية قياساً إلى العرب المسلمين أو المغاربة، وقياساً إلى هوية المحمّدين، من دون أن ننسى مع ذلك حروبنا الدينية الخاصة، أردنا أن نكون مسيحيين أولاً، ثم أوروبيين أو غربيين ثانياً، وأخيراً، في الحالة الخاصة جداً للهوية الفرنسية، علمانيين.

وفي نفس هذه الخانة المكانية يُدَوّن رضّ إعادة تحديد إقليمي لهائية للقاء بين الجيران. يتشكّل الإحساس بالإسلام بالتأكيد أيضاً في جزء منه على أرض الآخر، وسنعود إلى ذلك، عبر هذه "المعلومات" التي تحتاز البحار بشكل سريع، إنما سيء؛ لكنه يتم أكثر فأكثر غالباً ضمن "حمية" فضائنا العامة، ضمن مجتمعنا الخاص. لم نعد ننصب كاتدرائياتنا على تلال إفريقية: نكتشف بدهشة مساحد في ضواحيننا القريية. لم نعد "نستقبل" لدى الآخر، ولكن، كصدى متوقع للإعصار الاستعماري أولاً، ثم كنتاج اختياري لاستراتيجياتنا الصناعية، الآخر هو اليوم لدينا. ألغيت المسافة الثمينة أكثر أيضاً. وأخيراً، حتى وإن كان الجيل الأول من مسلمي فرنسا اليوم في غمرة تنوع، ليس فقط بفضل لاعب كرة القدم زين الدين زيدان، فهو يضم في يومنا هذا عمالاً يدويين أكثر من ممثلي الطبقة المثقفة العلمية أو الفنية، ما حرم "الإسلام" ربما من القدرة على التواصل التي تتطلبها المخاوف وسائر أسواء التفاهم التي يثيرها تأكيد شمال البحر الأبيض المتوسط.

الإسلام هو ثقافة أقرب جيراننا في الوقت الذي يضمحلّ فيه اختلال التوازن الهائل الذي أتى من العلاقة الاستعمارية، وإن كان ذلك ببطء، لصالح الضفة الجنوبية وبالتالي "على حساب" الضفة الشمالية نسبياً. عام (1930 م)، حين كان الاستعمار في أوجه، كان "إسلام المستعمرات" الذي كان مع ذلك منذ ذلك الحين "ثقافة الجار الآخر القريب"، والذي كان مع

ذلك مغروساً في فرنسا، يثير اضطراباً أقل مما سيفعله، منذ الثمانينيات، "إسلام الضواحي". كانت هوية فرنسا الوطنية عندئذ متكيّفة تماماً مع الإسلام الذي جعله المعرض الاستعماري الكبير "للتذكّر" المثوية الثانية لغزو الجزائر "فولكلور". هل غير النبي محمد منذئذ رسالته؟. حتماً لا. لكن أتباع دين الآخر انتزعوا أنفسهم غصباً من الصورة الاستعمارية. إنهم يرفضون ألا يكونوا سوى إحدى المكملات المجلوبة لمركزيتنا الثقافية. لقد ولّى الزمن المبارك لعلاقة وحيدة الجانب مع "مستعمراتنا". في بداية القرن الواحد والعشرين هذه، مهما بقيت العلاقة بين الضفتين غير متساوية، تترك للشمال شعوراً متفشياً، له ما يسوغه، بأن الحقبة السعيدة لسيطرته السياسية والرمزية أصبحت وراءه.

وخيبة أمل فرنسا ليست فقط نتيجة نهاية النموذج الاستعماري المطمئن. لقد أبدى انتصار العقلية الاقتصادية حتماً، فيما يخص التنمية، إمكانياته الكمية الرائعة. لكنه أيضاً أظهر شيئاً فشيئاً تناقضاته وحدوده النوعية: الكلفة الاجتماعية والبيئية المرتفعة، وضعف الرابط الاجتماعي، وفقدان السمات الأخلاقية. والأزمة التي أخفاها فترة من الوقت بريق التقدم التقني، تتفاقم اليوم تحت وقع هبوط منحنيات النمو، وارتفاع مستويات البطالة، والبحث عن طريق متعصب مجازف لإعادة سحر العالم.

وإذا كان التوتر الذي نشأ من تأكيد الإسلام يزداد حتماً بفضل الخاصية "الطارئة" للناقل الإنساني "للدين الجديد"^[3]، فهو يساهم بالتالي، في قسم كبير، بالتوتر الذي يثيره كل تأكيد ديني، مهما كان، في مجتمع هو في الواقع، حرفياً، خارج من المسيحية أكثر بكثير من كونه مسيحياً، وفاقداً لحواشيه الدينية أكثر بكثير من كونه "علمانياً". وخلف رايات العلمانية، حمود مساحة الفلك الديني هو الذي رسم عصر ورثة جول فيري (Jules Ferry) أكثر من انفصاله عن الفلك العام. على هذا الصعيد، يعبر "التوتر

الإسلامي" ومنذ ذلك الحين، عن الانزعاج الحاصل مما يمكن أن يبدو، بما تفرضه اللغة الدينية، كطلب للروحانية في مجتمع أخذ على عاتقه حلّ معضلة الطلب الاجتماعي للمقدس، أكثر مما يعبر عن التنافس بين وحيين. ومثل وضعه "كدين الآخر"، يجب على الإسلام إذن أن يتغلب على التحفظ الذي يغذّيه وضعه كدين بكل بساطة. في المرتبة الثانية فقط، يرتسم التوتر القديم الديني المحض للصراع بين العقائد، يزيده هو أيضاً القرب المفرط، وتغذّيه ديناميكية ذاته الشرقية الأخرى. إن نظرنا جيداً إلى ذلك، وإذا صدّقنا "قرأهم"، ألا يكون المسلمون مسيحيين ارتدوا "طبقة" إضافية من النبوة؟.

9 / 2) المخاوف المستغلة، أو تمثيل

الإسلام السياسي في فخ السياسي

لا نصارع دائماً كما ينبغي المخاوف الموروثة من مواجهة نزاعية طويلة: فكثيراً ما يغذّيها عمداً كل هؤلاء الذين يرون فيها فائدة سياسية لهم. وهكذا يكون نجاح القراءة اللاعقلانية والتجريبية للحيل الإسلامي نتاج متغيّرات نفسية، أو خاصّة بالتحليل النفسي، لاشعورية في قليل أو كثير؛ لكنه أكثر من ذلك ثمرة استراتيجيات متعمّدة، تكون أكثر فعالية بقدر ما تكون استراتيجيات لقاء فاعلين حكوميين أقوياء بشكل خاص. وخلا "العدو التاريخي" للآخر المسلم، نجد، في الصف الأول لهؤلاء، كل الأنظمة العربية التي تفتقر إلى قاعدة شعبية، أي: الغالبية العظمى منها.

وتميل الشرعية الدولية لهذه الفرق، فاقدة الثقة، إلى أن تُختزل إلى مقدار موهبتها في تجريم كل بدائل لحكمها. وهكذا تبني الطغاة العرب منذ بداية الثمانينيات، وبصورة أكثر هزلية أيضاً منذ (11) أيلول، استراتيجية اتصال تتألف من تصدير صورة شريرة لمعارضيه الإسلاميين، ليجنوا لمصلحتهم مكاسب من المخاوف الغربية. لا يهم إن كانوا في الواقع قد ساهموا بشكل

واسم في راديكالية هذه المعارضات، إلى درجة أنهم في بعض الأحوال (مثل الجزائر، وسنعود إلى ذلك) حلّوا محلّها بكلّ بساطة فقاموا بأعمال عنف، ذبحوا فيها معارضيهم باسم هؤلاء الأخيرين. والجمهور الغربي مستعدّ لأن يقرّ "لهؤلاء الذين يحاربون الأصوليين" باحتكار تمثيل القيم العامة، وأن يجعل منهم محاوريه الشرعيين الوحيدين، شريطة أن يقولوا جهله ومخاوفه.

لكن الطغاة العرب ليسوا الوحيدين الذين يلعبون هذه اللعبة. فالمخططون العسكريون الإسرائيليون، مسلحين بقدرتهم الإعلامية الهائلة في الغرب بأجمعه، فهموا بالتالي سريعاً عظم ما يمكن أن يجنوه من ضعف منظمة التحرير الفلسطينية والانبثاق الناتج عن ذلك، ضمن المقاومة الفلسطينية، للجيل الإسلامي "لحماس". وروسيا، التي فشلت في القيام بذلك في أفغانستان، راحت منذ بداية النزاع في الشيشان، وبالشكل الناجح الذي نعرفه، تُضاعف أعداد كل أولئك الذين غدا لديهم الخوف اللامنطقي من الآخر المسلم مصدر شرعية أكثر منه مصدر قلق.

إن (11) أيلول وما أدى إليه من إصاق صفة الـ "بن لادنية" بالمعارضين السياسيين "المسلمين" قد أسقط آخر التحفظات وأزاح آخر ما يقبل التأويل. ويلخص المعارض التونسي منصف مرزوقي ذلك بقوله: منذ ذلك التاريخ، أصبح الطغاة مرتاحين كما لم يكونوا أبداً قبلاً. لم تعد صورة الآخر اليوم نتاج استراتيجية معرفة مخصّصة عند الاقتضاء للتغلب على مخاوف لامنتظية: لقد أصبحت رهان استراتيجيات سلطة وقحة بشكل خاص حيث يتنافس الجنرالات و"الخبراء" من كل الجنسيات وكل الأديان، من الجزائر إلى واشنطن مروراً بتل أبيب، على إظهار مواهبهم.

يتلقى هذا الانحراف بالفعل دعماً جوهرياً من جزء التيار الإسلامي الذي يستحق فعلاً صفة المتطرف ويساهم بخطاباته وأفعاله في إعطاء مصداقية لأسوأ التلاعبات والتخيلات الغربية، مرجعاً كل إرادة تسييق وكل

متطلب حقيقة إلى البراءة وسلامة النية، أو حتى التورط. إن وجود هذا الجزء البلسيد والتهديد الإرهابي الذي يمثله يشكلان بالتأكيد تحديات كبرى يجب مواجهتها بقوة القانون. لكن يجب ألا تنسينا هذه التحديات تحدياً من نوع آخر، وهو ما تشكله القدرة المدهشة لهذه الأقلية المتطرفة على مصادرة كامل الرؤية الإعلامية لسياق إعادة الأسلمة. غير أن لهذه المراوغة تفسيراً: يمكن إرضاء طموحات راديكالي هذه التبعية بتسليط الأضواء عليهم بشكل أسهل إن كانوا يتلقون دعم هؤلاء الذين لديهم مصلحة في أن يخفي القسم الأكثر شراسة من خصومهم السياسيين اعتدال الغالبية العظمى منهم. وفي الوقت الذي يصعب فيه على مشاهد التلفاز الأوروبي أن يتألف مع وجوه الناطقين الرسميين للمجموعة المعتدلة من المشهد الإسلامي، فهو لا يجهل أقل الهذيان المتبجحة لأكثر الأقسام شراسة من "لندنستان" الإسلامية، التي يلاحق ممثلوها في وسائط الإعلام في ساعات الاستماع الأعظمي، بفضل فطنة "مراسليها الخاصين" الشديدة الاصطفائية.

في الحالة الرمزية الجزائرية، تُظهر النتيجة المخيبة المؤكدة لهؤلاء "المراسلين الخاصين" و"صحفي تحقيقات" آخرين اتساع الاعوجاج الذي يصنعه بشكل منهجي هؤلاء الذين يدعون أنهم يتحلون بفضائل الموضوعية والرغبة في "إعلام مستقل".

9 / 3) تضليل وتشويه إعلامي: الحالة النموذجية الجزائرية

في زمن الاضطرابات "الإسلامية" الكبيرة، على الإعلام الفعلي الذي نتلقاه من العالم الإسلامي أن يكون مشككاً بقدر الإمكان. يُظهر النموذج الرمزي للحرب الأهلية الجزائرية إلى أي درجة كان ذلك بعيد التحقيق. في الواقع، إذا أردنا أن نشير، قبل صدمة (11) أيلول بكثير، إلى الرسائل الإعلامية التي كان لها التأثير الأكبر في لاوعي الفرنسيين والأوروبيين

منذ عشر سنين، في علاقتهم بالدين الإسلامي، ستقفز إلى الذاكرة من دون شك الفظائع المسندة إلى "الإرهابيين الإسلاميين" لحرب الجزائر الأهلية اللامتناهية.

عاماً بعد عام، منذ أن ألغت الطغمة الحاكمة الجزائرية في كانون الثاني عام (1992 م) الانتخابات التي فازت فيها جبهة الإنقاذ الإسلامية، كم من آلاف الصور المتلفزة والمناقشات أو المنابر والموجزات أو الصور الهزلية، في الإذاعة أو في المجلات، خُصِّصت لذلك؟. لقد تم حشد طاقة كبيرة وشرعية لفضح المسؤولين عن تصفية "المثقفين العلمانيين" المبرجحة، وعن اغتيالات متلاحقة لأجانب يعيشون في الجزائر، وعن الاختطاف المثير لطائرة "إيرباص الجزائر"، وعن قنابل قطار الأنفاق الباريسي العمياء، وعن جرائم فظيعة راحت ضحيتها راهبات، وأسقف، ورهبان، ورياضيون، ومغنون، وكُتَّاب، وفنانون. كم مرة لم نكن فيها ساخطين من تلك الطريقة المخيفة، وهي كذلك فعلاً، التي كانت فيها كل علامات الإنسانية تصاب، واحدة تلو الأخرى، دوغماً رحمة من قتلة مهووسين كانوا، فوق ذلك، بمهرون جرائمهم ببلاغات استفزازية بشكل خاص؟. ماذا نقول عن مصير مئات القرويين، نساء وأطفالاً عزلاً، المذبوحين بالسلاح الأبيض في أعماق الليل؟.

جوهرياً، أصبح من الممكن كتابة صفحة التاريخ هذه وربما طيها بالتالي. منذ عدة سنوات، أكد إفشاء معلومات متقاربة تماماً، تطلبت سلسلة من الأدلة، ما لم يكن ممكناً قوله إلا من باب الفرضيات^[4]. وسمحت هذه المعلومات بإحداث تقدم حاسم في معرفة مرحلة مضطربة بصورة خاصة من علاقتنا الحديثة "بالإسلام الراديكالي". وبشكل يثير الفضول، كلما كانت دقة هذه الشهادات وأهميتها تزدادان، كان الاهتمام المعطى لها يتناقص، مع أنها كانت تلبي مطلباً مزدوجاً لأقارب الضحايا وللرأي العام العالمي. وبعد الانفعال الذي أثارته في بداية عام (2001 م) أولى

المعلومات التي كشفها الملازم أول السابق حبيب سويدية^[5]، لم تحدث المعلومات التي باح بها العقيد السابق محمد سمرراوي سوى صدى محدود بشكل خاص، مع أنها الأولى الآتية من داخل الأجهزة السرية للجيش الجزائري^[6].

وفي عام (2004 م)، عندما عرض الصحفيان لونيس آغون وجان باتيست ريفوار في كتاب «[فرنسا، الجزائر: جرائم وأكاذيب حكومات]» / Lounis Aggoun et Jean-Baptiste Rivoire: Françalgérie, crimes et mensognes d'États، وبعد جمع معلومات غزيرة خصوصاً، الأدلة على تورط ضخم ومنهجي للجيش، مؤكدين لأي درجة كان الوسم وحيد الجانب "للإرهابيين الإسلاميين" بعيداً عن الواقع، وهو ما لم يكن أحد يشك فيه قبلاً، أصبح الصمت الإعلامي والسياسي محرّجا بصورة خاصة. وما عدا المؤامرات رابطة الجأش للدعاية الجزائرية التي أطلقت لتشويه سمعتهم، وحلفائها المعتادين في فرنسا أو أوروبية، لم تعتقد أي برقية من وكالة الصحافة الوطنية أن من واجبها إعلام مشتركها الفرنسيين بذلك. عملياً لم تشر إلى ذلك أي صحيفة كبيرة، يومية كانت أو أسبوعية^[8]. ولم تذكر حتى وجودها أي قناة تلفزيونية ما عدا القناة الثالثة (France 3). ما الذي كانت تؤكد هذه الشهادات التي جُمعت بصبر، وأصبح صعباً جداً سماعه؟.

أن النظام العسكري الجزائري، بكل بساطة، منذ بداية التسعينيات، وخلف واجهة التعددية الكاذبة لانتخابات مزورة بشكل واسع، لم يهتم حقاً بمقاتلة القسم المتطرف للتيار الإسلامي. وتظهر أدلة لا تقبل الدحض أنه لم يتم فقط باستخدامه بصورة منهجية بعد أن حماه، ولكن أيضاً أنه حل محله بكل بساطة، في حالات عديدة، نموذجية بشكل خاص: بواسطة (مجموعات الجيش الإسلامية Groupe Islamique de l'Armée) خاصتهم، التي أسسوا لها في البدء، ثم اصطنعوها، في بؤر (إدارة الاستخبارات والأمن / Département du Renseignement et de la Sécurité, DRS) المعروفة بالأمن العسكري، نظم

جنرالات الجزائر خصوصاً المذابح الهمجية، "باسم الإسلام"، لمعارضتهم ولنفس حلفائهم "العلمانيين" في الوقت نفسه. ولكي تُسقط الطغمة الحاكمة في نظر العالم كل معارضة متقيّدة بحرفية الشريعة وتحرك على الصعيد الأمني وحده معركة سياسية كانت قد خسرتها تماماً، جعلت من فظاعات (مجموعات الجيش الإسلامية) نمط عملها وتواصلها الرئيس^[9]. منذ عام (1991 م)، وقبل حتى ظهور أولى "مجموعات الجيش الإسلامية"، بعد أن نال زعماء تفرع أولي وعابر راديكالي للتيار الإسلامي ظهر في نهاية الثمانينيات (الحركة الإسلامية المسلحة / le mouvement islamique armé, MIA) عفواً حسب الأصول بطلب من مطابخ مؤامرات السلطة، جهّزتهم هذه الأخيرة "بعبارة خدمة" . .

وبحسب أحد أساتذة الجامعة الذين اعتقدوا أنهم يستطيعون أن يجدوا في دراستهم مفتاحاً لقراءة الأزمة الجزائرية، فإن منشورات الجماعات الإسلامية المسلحة كانت مكتوبة "بنوع من اللغة الخشبية الدينية لا تقل عن لغة الجماعات الغربية الماركسية في الماضي". ويتهم العقيد السابق، سمرأوي، معلقاً على هذه الخلاصات في كتابه: «أي حدة ذهن! منشورات الجماعات الإسلامية المسلحة» [كتبها بالفعل] ضباط في بور الأجهزة الأمنية (DRS) التي تدرب مسؤولوها في موسكو وبرلين قبل سقوط الجدار. ويحدّد قائلاً: منذ عام (1991 م)، كانت المنشورات الأولى الداعية إلى الاستيلاء على السلطة بقوة السلاح تخرج من ثكنة عترة بن أكنون، مقرّ (مركز العمليات الرئيس / Centre principal des opérations, CPO). أما بالنسبة "للوائح السوداء" الشهيرة [مثقّفون مهددون بالقتل] المعزّوة إلى الإسلاميين، فقد تم إعدادها في مركز غرمول، مقرّ (إدارة التجسس المضادّ / la Direction du contre-espionnage, DCE). إن الملازمين أول عمر مرابط وسعيد لعراري (الملقب سعود) وعز الدين عويس هم الذين حرّروا هذه

المنشورات، التي كان عناصر (قسم الحماية / section de protection) وسائقو إدارة التجسس المضاد يدسّونها في صناديق بريد المعنيين^[10].

في الجزائر، لم يكن من الصعب إقناع المثقفين العلمانيين، طوعاً أو إثر رؤية أقرانهم يُذبحون بيد "الأصوليين"، بضرورة الاشتراك بحماس في بلاغة الطغمة الحاكمة. في فرنسا وفي العالم، كان الجنرالات بالمقابل قد حذروا من أي ردّ فعلٍ عدائيٍّ تجاه إلغاء نتائج الانتخابات والقسم الظاهر، الضخم أصلاً، من جبل الثلج للقمع الموجه "ضد الأصوليين". من أجل ذلك، كان يجب إبقاء العقول في حالة توتر. وقد أثبتت الأجهزة الجزائرية على هذا الصعيد براعة حقيقية. منذ البداية، لم يكن كل "أمراء الجماعات الإسلامية المسلحة" المشهورين للأسف، سوى فزاعات بيد الأجهزة. من المعروف اليوم أن علي توشنت، المدير والمحرك لتنفيذي اعتداءات محطة سان ميشيل لقطار الأنفاق عام (1995 م) قد اختفى . . في ثكنة للأمن الجزائري حيث تأكد أنه كان معتاداً على المكان منذ وقتٍ طويل، وحيث لم يهتم أيٌّ من "صحفيينا المهتمين بالتحقيقات" بالذهاب لمطارده.

كان مهندسو "آلة الموت"^[11] الرهيبة هذه يستطيعون في الحقيقة أن يستندوا إلى تقليد طويل من التعاون مع نظرائهم الفرنسيين^[12]. ولكي نذكر مثلاً واحداً على نجاح هذا التحالف، فقد نظّمت الأجهزة الفرنسية والأجهزة الجزائرية في خريف عام (1993 م) الاختطاف المزعوم للموظفين الفرنسيين الثلاثة العاملين في القنصلية في الجزائر العاصمة من "إرهابيين أصوليين" من أجل تسويق حملة اعتقال واسعة سمحت بنفي زعماء المعارضة الجزائرية الرئيسيين اللاجئين في فرنسا إلى بوركينا فاسو في شهر آب عام (1994 م).

قدّم عددٌ لا بأس به من رجال السياسة والصحفيين، وكذلك عددٌ كبيرٌ من أساتذة الجامعة ومثقفين مشهورين (وما زال بعضهم يقدم) دعماً غير مشروطٍ لمؤسسة تسميم الأفكار الهائلة هذه. بعضهم قام بذلك بسذاجةٍ

وعن جهل، طائناً أنه ينخرط في كفاح مشروع ضد الظلامية، وردد بحماس بلاغات الأمن العسكري الجزائري باسم النضال من أجل العلمانية. لآخرين، يبدو أن الكرم، الذي سمح به مبلغ العائدات النفطية للجنرالات، ساهم في إزالة كل اعتبارات الأخلاق أو المبادئ، مع الحذر المطلوب.

ومهما كان صعباً اليوم تحديد ما يعود "لقيصر" من العنف، إلا أنه يجب أن يكون القيام بذلك أمراً ملحاً. وأن نضع في ذلك نفس الحماس الإعلامي الذي كرّسه البعض لإلصاقه "بالله" أو بمن يدعون أنهم يمثلونه.

9 / 4) حرب التمثيلات وإفلاس الوساطة الثقافية: أية "حقيقة"؟

أمام انحرافات المجال الإعلامي والسياسي، يمكن أن يسمح استقلال المجال الأكاديمي بإعادة توازن مفيد. إلا أنه لا يبدى إنجازات أكبر بشكل ملموس من إنجازات الإعلام والطبقة السياسية. غير أن هذا الإفلاس لا يرتبط بضعف جوهري لدى جيل الباحثين "المستشرقين الجدد" بقدر ما يرتبط بكون عملهم لا يصل إلى الرأي العام إلا بشكل شديد الاصطفائية. حالما يكون العالم الإسلامي أحد رهانات المعرفة، يعكس الفضاء الإعلامي بدقة موازين القوى السياسية للمشهد الإقليمي والدولي. وهو يستقبل، بالمقابل، من دون تحفظ ممثلي جزء نوعي جداً من الطبقة المثقفة، على هامش الانتماء الأكاديمي. ويتصف إنتاجه بأنه لا يصدم أبداً الحس العام.

ولكي يعرّي بيير بورديو (Pierre Bourdieu) محرّكات التشويه الإعلامي التي تعيثُ فساداً في موضوع الحرب الأهلية الجزائرية، فقد حلّ بشكل رائع اضطراب وظيفة هذه الفئة من الوسطاء ذوي الطموحات العلمية بأن ابتكر لهم عام (1998 م) تصنيف (المثقفين السلبيين / intellectuels négatifs)^[13]. تماماً كما ظلت معظم شهادات الصحافة، وقسم لا بأس به من المثقفين صامتين بالتالي عن الجوهري، أي: عن فداحة إدارة السلطة العسكرية للعنف^[14].

ضمن هذا السياق أدان بير بورديو هؤلاء الذين كانوا، بنظره، يجمعون "الأدب التقدمي"، المقلد، مع الرجعية السياسية الأصلية". لم يختار هؤلاء الصمت المتواطئ فقط، ولكن أيضاً الالتزام الموضوعي في خدمة الطغمة الحاكمة. وساهم برنار-هنري ليفي (Bernard-Henri Lévy) وأندريه غلوكسمان (André Glucksmann)، وهما الجزء البارز من نظام فعال بصورة خاصة، بقناعة نادرة، في إخفاء فداحة تورط العسكر في أفظع المجازر الجماعية للمدنيين. حين قادهما معاونو النظام من البداية إلى النهاية خلال تنقل سريع في الجزائر، اعتقد "الفيلسوفان" الفرنسيان، الذين امتدحت الصحافة الجزائرية "حدة ذهنيهما"^[15]، أنهما حصلا على ما يكفي من المعلومات ليثبتا علناً فرضيات مضيفيهما العسكريين الوحيدة الجانب تماماً.

هل يمكن وصف حدود الإسلام علمياً بأنها "دموية"، كما اعتقد التجريبي الأميركي صموئيل هنتنغتون من جهته أن بإمكانه كتابته؟ عندما يصدر مثل هذا الكلام عن شخص علمه عصر الحضارة (المسيحي) بعد كل شيء، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، أساليب جعل أمريكا الجنوبية مسيحية واستيطانها (أو ربما يجب أن نقول . . . إفراغها من السكان) قبل القيام بنفس الشيء في أمريكا الشمالية، وأساس تجارة الرقيق نحو الأمريكتين فيما بعد، وتوسع الإمبراطوريات الاستعمارية الأوروبية، الرأسمالية أو الشيوعية، في إفريقية وفي آسيا، وأخيراً الرايخ الثالث النازي، يصبح من الصعب تقويم مدى علمية الإجراء المؤسس لوسم أشكال انتشار الديانة الإسلامية، التي لا ترقى "إنجازاتها" المؤكدة في هذا المجال (من تجارة الرقيق إلى التوسع العسكري) إلى ما ذكرناه قبلاً. ويبدو اللجوء إلى تسهيلات العنف في أحسن الأحوال أهون شرور أدوات الهيمنة السياسية من دون استبعاد الاعتراف "بتفوق" الإنجازات الغربية للقرن المنصرم وحده (من معسكرات التصفية النازية إلى تلك العائدة للشيوعية مروراً بإرهاب الصهيونية في بدايتها، وإرهاب منظمة إيتا في إسبانيا

والجيش الجمهوري الإيرلندي في أيرلندا. هذا هو المبدأ التحليلي الذي على العقل السليم أن يقود إلى إعادة تأكيده اليوم بقوة، ضمن ظروف يحاول فيها معسكر الأقوى أن يخفي مسؤولياته خلف تفسيرات ثقافية خطيرة. وهذا ما لا يجري للأسف.

لقد لخص إدوارد سعيد جيداً منطق عمل هذه التعبئة الخبيثة لمعارف تقريبية، مبتورة غالباً من المعرفة الاجتماعية للانتماء الإنساني الذي تزعم أنها تفسّره للعالم. "حالياً، المكتبات [...] مليئة بمجلدات ضخمة ذات عناوين مبالغ بها تتحدث عن الصلة بين "الإسلام والإرهاب"، و"الإسلام مكشوفاً"، و"التهديد العربي"، و"مؤامرة إسلامية" أخرى، كتبها مناظرون سياسيون زاعمين أنهم أتوا بمعلوماتهم من خبراء يفترض أنهم نفذوا إلى روح هذه القبائل الشرقية الغربية. استفاد دعاة الحرب هؤلاء من دعم القنوات التلفزيونية [...]. وكذلك من عدد لا يحصى من الإذاعات الإنجليزية والمحافطة، والصحف الصغيرة، وحتى صحف محترمة، مشغولة كلها بإعادة تأهيل نفس العموميات التي لم يتم التحقق منها من أجل تعبئة "أمريكا" ضد الشياطين الأجانب. لم يكن بالإمكان شنّ الحرب من دون هذا الانطباع الذي تُميّ بعناية بأن هؤلاء الأقوام البعيدين ليسوا "مثلنا" ولا يقبلون "قيمنا"، هذه الفكرة المعادة التي تشكّل جوهر عقيدة المستشرق. أحاطت كل القوى نفسها بمثل هؤلاء الباحثين لحسابها، غزاة ماليزيا وإندونيسيا الهولنديون، والجيش البريطاني في الهند، وفي بلاد ما بين النهرين، وفي مصر، وإفريقية الغربية، ووحدات القوات الفرنسية في الهند الصينية وشمالي إفريقية. ويستخدم هؤلاء، الذين ينصحون البنتاغون والبيت الأبيض، نفس الفكرة المكررة ونفس القوالب الثابتة الاحتقارية ونفس التسويغات لاستخدام القوة والعنف^[16].

وما إن يتعلق الأمر بالحديث عن الآخر المسلم حتى تطول لائحة هذه الأعمال المثيرة للريبة التي تذاع في ساعات الاستماع الأعظمي. ومن بين

ألف، لتتوقف عند مثال فرنسي رمزي بشكل خاص؛ متمنين أن يصبح ذات يوم، بالرجوع إلى الوراء؛ موضع تدقيق مهني وعلمي وسياسي، صاف ومتعمق^[17]. خلال برنامج هام لإحدى قنوات القطاع العام التلفزيونية، خمسة أشخاص ممن لهم وزهم في المشهد الثقافي والإعلامي والسياسي (ومنهم نموذجاً "المثقف السليبي" اللذان حددهما بيير بورديو) ساهموا ذات مساء من عام (1993 م)، في إطلاق رواية وحيدة الجانب تماماً للحرب الأهلية الجزائرية. وخلال ستين دقيقة، سُخر أبطالنا في التحليل والفكر والعمل السياسي موهبتهم ومقامهم من دون تحفظ لخدمة تلك التي قدموها لنا كمناضلة جزائرية شجاعة من أجل حقوق المرأة، خالدة مسعودي. عندها كان الأمر يتطلب درجة معينة من السذاجة والجهل (أو الصفاقة؟) كيلا يعرف المرء أن تلك التي وصفها بيير بورديو بعد وقت قصير بأنها "المدافعة المتحمسة عن الاستتصاليين" كانت في الواقع في صلب الجهاز الإعلامي، البوليسي الذي أنشأته الطغمة الحاكمة الجزائرية لتخفي عملية تصفية جسيمة لمعارضيه السياسيين، والذي كانت (عملية الكوندور) لعسكري أمريكي الجنوب في السبعينيات تبدو باهتة جداً بالمقارنة به أمام التاريخ. منذ ذلك الحين، توضح نسبة انخراط خالدة مسعودي بخدمة كل من حقوق المرأة وامتيازات أشباه بينوشيه الجزائريين، باعتبار أن الخدمات المقدمة لهؤلاء منحتها عام (2002 م) منصب الوزارة^[18]. وقبل تسميتها بقليل، بينما كانت تحاول الانضمام إلى متظاهرين في منطقة القبائل، طردوها هاتفين بوجهها «خالدة لوينسكي» ليظهروا أنهم كانوا عارفين بطبيعة علاقاتها بالسلطة^[19].

هذا لا يهم. فالبرنامج الأساس لقناة القطاع العام التلفزيونية، الذي ستتحو نحوه في السنوات التالية عدة أمسيات ذات موضوع موحد لنظيرتها الفرنسية، الألمانية (آرتيه / Arte)، حاشدة كتاباً وفنانين جزائريين وفرنسيين، كان اسمه

مع ذلك (ساعة الحقيقة / L'heure de vérité). لا تعتدي هذه التحليلات الكاذبة على مصداقية الإنتاج الثقافي فحسب: إذ أنها لفرط عرضها إعلامياً، تغذي الآلية الرهيبة "للتكهنات الشخصية". أكاذيب فعلية وطرقٌ مختصرةٌ تحليليةٌ لا تكتفي بخداع مستمعها الغربي الذي تتوجّه إليه. إنها تساهم أيضاً في تطرف [راديكالية] هؤلاء الذين تبذل جهداً في تجريمهم، مشوهةً سلفاً كل موقف اعتدال في صفوفهم (أو في صفوف منافسيهم). وعندما تغلق الحلقة حتماً، يستطيع المبشرون بالأسوأ، أمام العنف الذي ساهموا في صنعه، أن يشعروا بالنصر وهم يشهدون تحقق اتهاماتهم "التكهنية" الأكثر كذباً واختزالاً.

تُظهر (ساعة الحقيقة) التاريخية للقناة الفرنسية أسوأ ما يمكن أن ينتجه الاتحاد بين فئتي وسطاء تشكّل معرفتنا بالآخر الرئيسيتين: يقابل "المثقفين السلبيين" اعوجاج الشريحة الواسعة من هؤلاء الذين يمكن عدّهم نظراً لهم في عالم الآخر المسلم، وكناقلي شكلٍ ثانٍ من انحراف الوساطة الثقافية، (المثقفون-الستار / intellectuels écrans).

9 / 5) من المثقفين "السلبيين" إلى المثقفين "الستار"

لحسن الحظ، لم يُكتب تاريخ الثورة الفرنسية على أساس مذكرات الأرسقراطيين "المهاجرين" وحدها. ولو كان الأمر كذلك، رغم قيمة شهادتهم، لكان تأويل ثمار "الإرهاب" الوطني السياسية مختلفاً، حارماً أجيالاً من المُجدّدين من امتياز تبين خيوط النور تحت طوفان دم النخب الملكية المخلوعة. بصدد ثورة أو فقط ديناميكية تخرج فاعلين "إسلاميين" (حتى وإن كانت أقل عنفاً من الثورة الجمهورية الفرنسية)، لا يبدو أي حذر من هذا النوع مفيداً. وبالتالي فإن أحد أكثر الإجراءات فعالية من أجل إفساد كل إدراكٍ واعٍ لللائحة الإسلاميين السياسية يتألف من ألا نعهد بتحليله، أو حتى

عرضه، إلا إلى أشد خصومه شراسة. وهذا ما تفعله غالباً وسائط الإعلام الغربية، موظفة، في معسكر "الآخر" المسلم، كل هؤلاء المستعدين، لأسباب مختلفة، قد تكون أحياناً مشروعة تماماً، لتقوية المخاوف والأوهام. معارضون محترمون للغاية . . أو دميّ صنعت للمناسبة، ليس للجميع نفس الدوافع. لكن لجميعهم، وخصوصاً جميعهنّ، نفس الفعالية المخيفة.

(1 / 5 / 9) "المصابون بداء الإسلام"

أقران برنارد لويس أو برنار-هنري ليفي المسلمون، المصابون بـ "داء الإسلام"^[20]، يؤيدون بدرجة أو أخرى، الفرضية الوجودية التي أحاول عبر هذا الكتاب أن أظهر هشاشتها: للاعتداءات التي أعدها أسامة بن لادن وأيمن الظواهري أسباباً مشاركة في الجوهر لتاريخ المسلمين وثقافتهم. وهي النتيجة المستوقعة لانحراف يجب البحث عن أصوله ليس فقط في الطبيعة الأصلية لعلاقتهم بمعتقدهم، ولكن حتى في صلب هذا الأخير. ومن دون أن ننكر أنه مازال بالإمكان إحراز تقدم في ميدان الاعتراف بـ "الآخر" غير المسلم في المجتمعات ذات الثقافة الإسلامية، أميل من جهتي إلى التفكير بأن هذا العنف كان يمكنه أن يعبر عن نفسه تماماً بلغة مستعارة من مرجعيات أخرى: كالقومية "العلمانية"، أو الشيوعية بصورها المتعددة، بالقومية، الاشتراكية أو "معتقدات" أخرى دينية كانت أم دنيوية تماماً، قديمة أو حديثة. لقد منح بابا الأقباط، شنودة الثالث، وسلطات مسيحية شرقية أخرى، ضمانتهم "الدينية" للعمليات الانتخابية لليائسين من السياسة الإسرائيلية. إن استخدام العنف (وبالأحرى العنف المضاد)، بما في ذلك عندما يكون مسوغاً برؤية تصنيفية للعالم، مبسطة، أو حتى عنصرية، ليس بأي شكل، على صعيد القرن المنصرم، كما على صعيد القرون السابقة، وقفاً على واحدة من الديانات أو واحدة من الثقافات.

ويستداخل تأكيد الجليل الإسلامي المعاصر بشكلٍ منطقيٍّ جدًا مع مصالح مكوناتٍ أخرى من المشهد الفكري أو السياسي العربي والمسلم. سواء كانوا معارضين للبعض، حلفاء مباشرين أو غير مباشرين للأنظمة بنظر آخرين، باقون على علاقة وثيقة بمجتمعهم أو، على العكس، منفين منذ زمنٍ طويلٍ (ما لا يمنعهم أبدًا من . . . أن يعلموا)، "للمثقفين - الستار" صفةً واحدةً مشتركة: أن خطابهم يروق للأذن الغربية أكثر من خطاب متحدثيهم الإسلاميين. من ذلك هم يحصلون ليس على حصتهم المشروعة، ولكن على احتكار شبه تام لتمثيل مجتمعاتهم والديناميكيات السياسية التي هم ضحيّتها، بطريقة أو بأخرى. إن شرعية المخبر ابن البلد الأصلي^[21] هي أشد قوة بقدر ما تزين قوة اسم عائلته تحليلاته بنكهة محلية تكفي غالبًا لاعتبارها حجة. وبالعكس، خطاب أكثر تباينًا أت من شخص يحمل اسم عائلة غريبًا يثير الشك فورًا بأنه متساهل، أو حتى متواطئ مع "الأصوليين".

وهكذا أصبحت المعايير التي تسمح للخبراء "أبناء البلد" في العالم الإسلامي بالوصول إلى المحيط الإعلامي بسيطة بوضوح: فهي لا تتعلق بأي معرفة موضوعية بقدر ما تتعلق بالإمكانية التي تتيحها أو لا تتيحها للمستهلكين الغربيين للاشتراك في التنديد بالشيطان "الإسلامي". غير وارد بعد ذلك أن يدقق المرء كثيرًا في هويتهم السياسية، ومدى تمثيل رؤيتهم للأشياء ضمن مجتمعاتهم، وحتى، في عدد من الحالات، في هويتهم الشخصية. للكلام عن العروبة، فضلوا طويلًا في باريس صوت الناشطين من أجل البربرية فقط. وللحديث عن الإسلام السياسي، يرحّب اليوم خصوصًا بالمسيحيين أو الملحدين. ويحدث أن يتبنى أكثر اليسار معاداة للإكليروس فرضيات أقصى اليمين المسيحي العربي، حتى عندما يكون هذا، في حالة لبنان، قد خرج للتو من انحرافه الكتابي المضطرب. من جهته، يستطيع اليمين الفرنسي أن يكون آراءه اعتمادًا على فرضيات اليسار المغربي، بما فيها الجزء الستاليني، والمرة الواحدة لا تخلق عادة.

9 / 5 / 2) "التأسلمون" المتحقنون مؤخراً . .

من أجل تفسير هزيمتها المزدوجة أمام الإسلاميين والأنظمة الاستبدادية، تحاول اليوم غالباً أقسامٌ مختلفةٌ من اليسار العربي فرض تفسيرات أكثر تمييزاً، بدلاً من أن تكون مقنعة حقاً، لأسباب تهميشها. تعلق ذلك عمومًا على الدعم غير الحذر الذي تقدمه الأنظمة الاستبدادية "العلمانية" التي كانت تحاربها لمنافسيها الإسلاميين. غير أن الخيارات الفكرية والسياسية لمثلي اليسار هؤلاء وورثتهم قد تكون مختلفة جداً إزاء الإسلاميين. قسمٌ كبيرٌ منهم رجح النضال ضد استبدادية الأنظمة. وبالتالي يجازف هؤلاء بشكل مزدوج بالتعرض إلى القمع في بلادهم وإلى نبذ وسائل الإعلام الغربية. ويبحثون غالباً عن جسور التواصل الإيديولوجي والسياسي مع المعسكر الإسلامي، ويساهمون بصورة فعالة في إقامة التواصل بين الجيلين السياسيين في الندوات التي يقبل فيها بشكل متزايد "فتية إسلاميون" و"كهول قوميون" بأن يجلسوا جنباً إلى جنب.

وآخرون، أقل عدداً ولكن أكثر ظهوراً، اختاروا ترجيح النضال "ضد الأصولية". وهم يحصدون ثمار معركتهم إما في الميدان السياسي الوطني، في خدمة الأنظمة التي كانوا قد قاتلوها، أو في الخارج، في التواصل والخبرة التي يطلبها الجمهور الغربي. وهكذا جازف عددٌ كبيرٌ من أعضاء (حزب الطلبة الاشتراكي الجزائري) السابق، وهو شيوعي، وقسمٌ من الطبقة المثقفة العلمانية التونسية (ومنهم وجوه بارزة في (حركة الديمقراطيين الاشتراكيين) بالمراهنة على الانضمام إلى الأنظمة الاستبدادية التي قاتلوها مدةً من الزمن.

بين هؤلاء اليساريين المحبطين، التحق بعضهم أيضاً متأخرين، لغايات إعلامية، بنوع من "التأسلم"، محولين نضالهم ضد التحدي الإسلامي داخل الساحة الدينية. وأمام مستمعين أوروبيين مقتنعين بكل هذا "الوضوح"، يدافعون هكذا عن "النسخة"، المصاغة غالباً في وقت متأخر، "للإسلام"،

التي يرون أنها، بعد خلط كل الاتجاهات، يجب أن تعرّي ضياع الجيل الإسلامي بأكمله. إن تناقض مثل هذا الوضع ليس فقط في أنه لا يختلف، على صعيد الجوهرية، عن وضع منافسي اليسار "الدينيين". مثل هذا التحويل للنضال "ضد الإسلاميين" داخل الساحة الدينية يشهد خصوصاً، وإن كان من دون علم المتغنين به، على حقيقة عمق سياق إعادة الأسلمة الذي يرغب هؤلاء في إنكاره أو الخطّ من شأنه، من دون أن يدركوا إلى أي درجة انخرطوا فيه تماماً هم بالذات. في السوق الإعلامي الغربي، لا جدال في أن هذه الخطابات تلقى إصغاءً لا حدّ له، متناسباً عكساً في الواقع مع ذلك الذي تلقاه في مجتمعات الجنوب التي يفترض أنها صُنعت لمصلحتها.

في كل الأحوال، إذا تحدثنا عن الأغلبية، يرحّب بشكلٍ خاصٍ بالأقليات المتمردة أو المهمشة. غداة اغتيال المغني البربري الجزائري ماتوب لونيس في حزيران عام (1998 م)، أظهر جاك شيراك جيداً هذا الخطأ. لكي ينعي وفاة ذاك الذي قاده ثمره المزدوج إلى التصريح بأنه لم يكن "عربياً ولا مسلماً"، ألم يصرّح رئيس الدولة قائلاً: ماتوب لونيس، كان صوت الجزائر.

فترة أحمد شلبي (زعيم مجموعة صغيرة من المعارضة العراقية في المنفى، ومستشار الرئيس بوش خلال الحملة على بغداد بعد عام (2001 م)) والطريقة التي تقول الإدارة الأميركية أنها تركت نفسها تنساق بها، دوغما معارضة كبيرة في الحقيقة، للنصائح المخادعة لهذا المخبر ابن البلد الأصلي، هل كانت كافية لكشف خطر عدم الاعتماد، في تشكيل معرفتنا العالم، فقط على هؤلاء الذين يقرّون قناعاتنا؟. يمكن الشك بذلك بكل أسف: منظمات مدنية غير موثوقة بها، أو جمعيات ألعوبة ضخّمتها الإعلام بصورة مصطنعة فقط لموهبتها في منح كفالة من الداخل لانتقاد ذاك "الذي لا يريد أن يشرب كأسه مثل الآخرين" (التي تُحفظ لها المقابلات المفخخة في استديوهات مختلة بعناية، "معدة" قبلاً أو "مركبة" بعد ذلك) تتابع مهمتها "الإعلامية" المخادعة.

التعريف الإعلامي المنهجي بنشطاء ستاراتٍ من كل نوعٍ مختارين لموهبتهم في فضح "أمراض" الآخر المسلم يزيد بذلك من كثافة ضباب اللاعقلانية والخوف. من دون مفاجأة، يتلقى الرأي العام الغربي نحو مزيدٍ من الراديكالية في إدراك موقفٍ معقدٍ، راديكاليةٍ معاكسةٍ حتمًا.

10) غطرسة القوة و"الإصلاحات" المفروضة:

أوهام الرد الغربي على الإسلام السياسي

لا يُحلُّ السلام في المنطقة بإصلاح الخطاب الديني، ولكن بإحلال السلام في المنطقة لصالح الخطاب الديني (زعماء إسلاميون سعوديون، 2005 م)^[1].

لا مجال للمقارنة بين إرهاب أناس يعملون سرّاً وإرهاب دولة تملك أسلحة ثقيلة. وكما أن هناك تفاوتاً بين الأسلحة، هناك تفاوتٌ بين الإرهابيين. هل يجب على القضاة والإستكار أمام ضحايا مدنيين قتلهم قبلةً بشريةً أن يزولا عندما يكون هؤلاء الضحايا فلسطينيين والقبلة لا إنسانية؟ (إدغار موران، سامي ناير، دانييل سالاف، 2002 م)^[2].

وإذا، [...]، بصورة أكثر تعميمًا، في قلب مجتمعاتنا العلمانية، والديموقراطية، والتعددية، [...]، نمت تقليدية هائلة للفكر الصحيح؟ وإذا حلت سيطرة تلازم مع المحيط رهبة محل سيطرة الأوس الإكليروسية؟ سيطرة يرغب فيها

كل شخص اجتماعياً على التقولب ضمن شكل فكر
اصطلاحي، لا يترك سوى حرية محتوى وهمية. حلوة
شمولية ذات مركز متطرف (جان بوبير، 2005 م)^[3].
إذا كان شارون رجل سلام بنظر بوش، إذن نحن أيضاً
رجال سلام (مسؤول من القاعدة، 2002 م)^[4].

كان الرد على التحديات التي فرضتها اعتداءات (11) أيلول على العالم
الغربي يتطلب فحصاً مضاعفاً متنبهاً وحذراً لبرنامج "المعتدين" السياسي
من جهة، ولبرنامج معسكر "المعتدى عليهم" أيضاً، من جهة أخرى. كان
من المهم معرفة الدوافع التي شرّعت مثل هذا العنف، "في عيون أعدائنا"^[5].
كان من المناسب أيضاً معرفة إذا ما كان جميع هؤلاء، القوة العظمى
الأميركية، والقوة المتوسطة الأوروبية، والدولة العبرية المحمية بشكل فائق،
والأنظمة الاستبدادية العربية، التي هي في الجهة الأفضل في علاقة الهيمنة، لهم
علاقة بهذا الانتصار المذهل لمنطق المجاهمة. ولكن على الصعيد السياسي، في
الحقيقة ليس هناك مع ذلك مكان لا للفحص المدرك لبواعث المعتدي ولا
للاستبطان الواقعي لحصة معسكر المعتدى عليهم الممكنة من المسؤولية.

في البدء سلك "رد الديمقراطية" في الجوهر الطرق المختصرة للجوء
ضخم للقوة المفرطة العسكرية والأمنية. وبالتوازي مع لغة القوة، انتشرت
استراتيجية اتصالات حول محورين كبيرين. انبثق الأول من التشريع البسيط
للجوء إلى التأثير المدمر وغير المميز للقنابل الضخمة المسماة (ديزي كتر/
Daisy cutter)، المستعملة في أفغانستان. وامتد الثاني بصورة موازية على
سجل ثقافي وتعليمي أكثر دقة. وهو يهدف حتى اليوم إلى أن يقدم في
"الشرق الأوسط الكبير"، وهو مفهوم جديد جريء للإدارة الأميركية
لتسمية الجزء من العالم الإسلامي الواقع بين المغرب وأفغانستان، "انفتاحات
مجددة" سياسية وثقافية في الوقت نفسه لا يستطيع كل واحد إلا أن يهنئ

نفسه بها مسبقاً. إلا أن الفحص الدقيق للخطوة التي بدأها واشنطن وضمتها في الجوهر أوربة، يكشف حدودها بسرعة فائقة: هنا أيضاً، ترجح كفة أحادية الجانب الأكثر خبثاً. الآخر، وهو فقط، المدعو إلى أن يتغير، تاركاً اختلال توازن التوزيع العالمي للموارد بمعزل عن أي تفكير ناقد.

10 / 1) سجن الآخر في الديني لإتمام إبعاده عن السياسي

كان عنف اعتداءات (11) أيلول واتساع مداها المذهل كافيين لتشريع الحملة الجوية التي أطلقت منذ تشرين الأول (2001 م) ضد أفغانستان الطالبان، المهتد المدافع عن شبكات أسامة بن لادن، أمام الرأي العام العالمي. خليط من المذابح الجماعية، المباشرة أو بواسطة زعماء حرب أفغان وسطاء، ومع ذلك لم يسمح هذا الرد الأميركي الأول بالتحقق من أن الأهداف البشرية المقصوفة بالقنابل كانت هي فعلاً صانعي اعتداءات (11) أيلول، أو شركاءهم المباشرين أو غير المباشرين. على كل حال استطاع أهم زعماء القاعدة وطالبان، وقسم أساس من جماعاتهم، الإفلات من أولى جولات المواجهة.

بعد ذلك أصبحت الحملة الأرضية الأفغانية، ثم تنمة الرد العسكري، الذي لن تعرف تجاوزاته الرئيسة إلا بعد ذلك بزمان طويل، أسوأ بكثير من أسوأ ما كان يمكن لوم من تستهدفهم، عليه. والمصير الذي لاقاه رسمياً أسرى الحرب الشاملة ضد الإرهاب قفز بقوانين الحرب قفزة شنيعة إلى الوراء: لقد استثنوا من مجال تطبيق اتفاقيات جنيف بالوصفة السحرية لمنطق الأقوى، وأخضعوا بصورة منهجية للإذلال الجنسي، أو التعذيب حسب تعليمات رسمية من البنتاغون على أيدي جنود خاصين، أو نُقلوا واختفت آثارهم في بلاد غيب فيها القانون. إن إدارة بوش ومعسكر المحافظين الجدد الذين كان نزوعهم إلى اللجوء إلى استخدام القوة المفرط يقترب بصورة خاصة من ميل الجهاديين الذين كانوا يحاربونهم، أعطت منذ ذلك الحين،

بمفهوم "إرسال الخصم إلى غونتنامو"، نوعاً من الاقتراب الغربي من مفهوم "التكفير" الإسلامي.

إن المعاملة في أماكن الاعتقال الأفغانية أولاً، ثم في جزيرة كوبا، وفي عدة أماكن اعتقال ظلت سريةً إلى يومنا هذا كما تظهره كل الدلائل، تشبه إلى درجة الالتباس الطرق المنسوبة إلى المدافعين عن هذه الإيديولوجية المخيفة^[6]. و"التكفير"، المعادل تقريباً للحرمان في التشريعات السماوية، يتألف في الواقع من تجريد المرء خصمه من صفته كعضوٍ من المجموعة، واعتقاده بالتالي أنه يملك الحق في حرمانه من كل الحقوق والحمايات والضمانات الملازمة لهذا الانتماء. هذا الإجراء، الذي كان الغرب يظن أنه قد خلّص منه جزءاً كبيراً من العالم "المتحضّر" بفضل التنوير، يبدو أنه وجد له أتباعاً جددًا، وخصوصاً في ما وراء الأطلسي. لم يُخدع بعض العسكريين الأميركيين به، وانتابهم الخوف عندما أدركوا أن هذه القواعد الجديدة أو معاملة الآخر، بعد هذه السابقة، يمكن أن تُطبّق ذات يومٍ عليهم أو على أبنائهم وبناتهم.

ثم تركّزت حملة اتصالات الإدارة الأميركية، مدعومة "بأدلة" أُلقي بها في الوجه كحقائق دامغة من قبل خبراء الإعلام الواسع، على تجريد سلوك الخصم من كل منطق، وحتى من كل ترابط سياسي. وإذا كان السؤال: لماذا يكرهوننا؟، قد طُرِحَ أحياناً بهذه العبارات^[7]، فهو لم يؤخذ أبداً في الحسبان كما هو في أعلى مستويات الحكومة الأميركية، ونادراً جداً في أوربة، بكل الجلاء الذي يستحقه. على العكس فقد احتشدت اتصالات الإدارة الأميركية وأتباعها الأوروبيين لتتدارك أي فحصٍ عقلائيٍّ للأسباب الدنيوية لعنف المعتدين "الديني".

كانت الإجابة عن هذا السؤال في معظمها معروفةً من دون شكٍ لأصحاب القرار الأميركيين، المتورطين خصوصاً في النهب المشترك للموارد السعودية (بأنفسهم وبلاشتراك مع الأمراء الذين يحمونهم)، وفي

المناورات الكبيرة الدبلوماسية والعسكرية الإقليمية الهادفة إلى الحفاظ على إيقاع وفعالية مثل هذا المشروع. بالمقابل، بالنسبة لمجموعة من نصّبو أنفسهم أخصائيين في الإرهاب "الإسلامي"، هكذا اشتهر ابن لادن، وبلهجة حاسمة، بأن "لا حاجة به إلى فلسطين"^[8]، وإلى الجزائر، أو العراق: الأمر الذي يظهر جيداً أنه لم يكن يحقد إذن، هو وجميع أتباعه، سوى على ديموقراطيتنا، وحرّياتنا، وقيمنا، هكذا خلّص كل هؤلاء الذين كانت تعزيهم "حقيقة" مريحة بهذا القدر. فقط المهتمون بالإنترنت الفضوليون أو العدد القليل جداً من هؤلاء الذين، في الغرب، يصلون إلى أخبار بعض القنوات الفضائية العربية^[9]، استطاعوا إدراك حجم الهوة المخيفة التي تشكلت بين التصورات الغربية وتصورات العالم العربي.

تمّت مواراة فحص البرنامج السياسي "للعسكر المعتدين" أساساً عبر ما يمكن أن نسميه "فرط أدلجة" مطالبه. وتمكّن مدّاحو الخطاب الرسمي سريعاً جداً من فرض تحليل بسيط بقدر ما هو مُطمئن: إذا "كانوا يكرهوننا"، فذلك لأنهم "أصوليون"، ضحايا تعصبهم "ضدّ الغرب"، أو "ضدّ أمريكا" (بما أنهم يهاجمون الغرب والولايات المتحدة)، أو تعصبهم "ضدّ السامية" (بما أنهم يهاجمون الدولة العبرية). إن لعبة المراوغة البلاغية تتكون من سجن المعتدي ضمن انتمائه الديني فقط، لمنعه من بلوغ سجلّ السياسي. لنستطيع "بصورة مشروعة" تجاهل المطالب الدنيوية، يكفي تجريم إغراب المفردات المستخدمة في التعبير عنها. وهكذا تكون المطالب "الإسلامية" حبيسة نوع من "الخروج من لعبة" السياسة، يمنع ليس فقط أخذها في الاعتبار، إنما غالباً الاعتراف حتى بوجودها.

إن الميل الجماعي لرسمي الكاريكاتير، وكتاب افتتاحيات الصحف، ووكالات الصحافة، والإذاعة والتلفزيون وقسم لا بأس به من الساحة الأكاديمية، إلى عدم إبراز سوى البعد الديني للبلاغات بدلاً من جوهرها

السياسي، يسهم في حسن سير هذا الأمر. من دون وعي، ولكن أيضاً بكامل الوعي أحياناً، تفرط المعالجة الإعلامية في تحديد وتجريم هذا الإغراب المفرداتي الذي تغدو له قيمة دليل على عدم شرعية استخدامه. وبعيداً عن مقتضيات العلوم الاجتماعية (التي تفرض البحث في تاريخ النشاط عن المعنى الصحيح للعلامات التي يستخدمونها)، تمتنع المقاربة السائدة عن إقامة أي معبرٍ دلاليٍّ أو تحليليٍّ بين "المعسكرين" المتقابلين. وكل محاولة في هذا الاتجاه توصف حتماً بأنها "مفهومٌ مُدانٌ، و"انجذابٌ" خطيرٌ إلى الموضوع الإسلامي، وحتى "تواطؤٌ موضوعيٌّ" مع العدو، كما لو أن الرهان لم يكن على فهم أفضل للدوافع العميقة للاعتداءات المعادية للغرب من أجل محاولة وضع حد لها، ولكنه، على العكس، كان على تغذيتها من أجل تسويق أفضل لحالة هيمنة. وبدلاً من تفكيك انعدام التواصل المتبادل من أجل تجاوزه، يبدو الهدف توثيقه وتقويته على العكس.

والنتيجة هي أن القارئ الذي يواجه خوفه المشروع من "القاعدة" لديه فرصٌ ضئيلةٌ في أن يدرك أن جهاد "المعتدين عليه" ربما كان له ما يعادله في الميل المؤكد لجورج بوش، ولكل هؤلاء الذين لا يعارضون مشاريعه، إلى الطريق المختصر للقوة المفرطة؛ أو أن "تكفيرهم" الغريب له ربما له هو أيضاً أتباعٌ بين مبتكري وضع أسر الحرب في غونتنامو. ولا مجال كذلك لأن يستطيع أن يتصور أن أمة^[10] البرابرة هذه يمكن أن يكون لديها شيءٌ مشتركٌ مع أيٍّ من الانتماءات الجماعية عبر العالم التي يمكن لمخلوقٍ طبيعي التكوين أن يشعر برغبة في الانتماء إليها. صحيحٌ أن المرء عندما يُقترح عليه، كدليلٍ للقراءة وأساس تفسير، أن أتباع أمة غريبة هؤلاء يعرضون هذه الأخيرة فوق ذلك لخطر الفتنة^[11] هو من دون شك أمرٌ "مطمئنٌ" أكثر، ولكن ليس بالضرورة أكثر إيضاحاً، من التذكير بأمرٍ ضخمٍ بقدر ما هو مبتذلٌ: مجتمعات العالم الإسلامي، المؤلفة بكاملها من كائناتٍ بشرية، لا

تشذ عن القاعدة العامة التي تقول إن الإنشطار السياسي هو المحرك لديناميكيات التاريخ. لا يساعد مثل هذا النسيان حتمًا على وعي ما هو ربما قلب المشكلة، أي: الألف طريقة وطريقة التي لدى "المعسكر الغربي" ليكون متورطًا بشكل مباشر جدًا، من دون أن يشاء الاعتراف بذلك، في معظم هذه التوترات.

ولا تعود هذه الإستراتيجية إلى الرد على اعتداءات (11) أيلول. كانت قد صقلتها كثيرًا الحرب الأهلية الطويلة التي نشأت من إلغاء الانتخابات التشريعية الجزائرية في كانون الثاني عام (1992 م)^[12]. وتبع تجريم المقاومة الفلسطينية، منذ أن بدأت تتطابق في قسم منها مع الجيل الإسلامي، نفس الأسلوب. وكاد فلاديمير بوتين نفسه يتفوق في عمله من أجل إسقاط مجموع المقاومة الشيشانية.

الرد الأميركي، يساعده شبه احتكار إعلامي، لم يجد إذن صعوبة في أن يسمح خارج الجدل العام أدنى تقييم، أو حتى فقط ذكر عقلائي لمطالب المعسكر "الخصم". لم تكن المعرفة المتورخة لثقافة الآخر "الإسلامي" ودينه هي فقط التي أخفيت أو مُسخت بهذا الشكل ولكن، ببساطة أكثر، حقيقة الاعتراضات التي يمكن أن تكون لديه علينا. وهكذا يتم الإسقاط "الوقائي" للمقاومات ضد سوء عمل الأنظمة والسلطات السياسية الذي هو أساس تسلط أقوى السياسة العالمية.

من جهة الإدارة الأميركية، وكانت وقتها بيد الديمقراطيين، كشفت أولى هجمات القاعدة إلى أي درجة كانت استراتيجية الصمم، والنعامة، التي تتكون من حرمان الخصم من بلوغ ميدان المطالبة السياسية، قد أقيمت بشكل متين. في تشرين الأول عام (2000 م)، أي: قبل عام من الاعتداءات على مناهن وواشنطن، أدت عملية انتحارية إلى تخريب كبير للمدمرة الأميركية (US Cole)، الراسية في ميناء عدن، وقتل سبعة عشر من بحارتها.

في عيون الآلاف من سكان الشرق الأوسط (ولكن أيضاً لدى العديدين في أجزاء أخرى من العالم) من كل الطوائف وكل الانتماءات السياسية، أدى "عمل حربي" إلى وفاة عدة جنود بالتأكيد. لكن هذا العمل الحربي كان يستهدف سفينة حربية، محشوة بالأسلحة المتطورة، متوجهة إلى سواحل العراق حيث لم تكن تتأهب لإجراء مناورات، ولكن لتأخذ دورها في القيام "بضربات إستراتيجية" وحصار مسؤول عن الاختناق الاقتصادي الرهيب لبلد مُضعف أصلاً. كان هؤلاء "الشبان" إذن فعلاً قد شرعوا في شنّ حرب، ستبقى دائماً عملاً إجرامياً بصورة خاصة، بما أنها، كما استطعنا التحقق فيما بعد، من دون أن تحقق أقل فعالية لأهدافها المعلنة (سقوط صدام حسين أو تدمير أسلحة الدمار الشامل لديه)، كانت تقود جيلاً كاملاً من الأطفال العراقيين إلى الإفقار والتجهيل وإلى موت عشرات الآلاف منهم، ناهيك عن مئات الآلاف من آبائهم.

غير مهم! لم تدع كلمات بيل كلينتون في مأتم البحارة أدنى مجال للشك، أو الريبة، أو تفكير حيال السياسة الخارجية للولايات المتحدة في المنطقة: من دون انتظار ذريعة (11) أيلول، كان قد أُحكِم بشدة الطريق المسدود المنحجل لتواصل مُحتزّل إلى مرتبة حوار الطرشان. كان الجنود الذين ماتوا في عدن بنظره "مرتبطين بنفس الالتزام بخدمة الحرية التي لن تكفّ أمريكا عن الكفاح من أجلها": من جهة المعتدين، لم يكن بالإمكان إذن سوى أن يكون الأمر "غيره" من قيم البحارة الشبان، الذين أتوا من كل ثقافات وعاء الصّهر الأميركي. الشر المطلق، الآتي لا نعلم من أي انحراف أو أي انحدار للطبيعة البشرية، هاجم الفضيلة من جديدًا. والخلاصة، ندد الرئيس إذن بالشعار الذي لا يغتفر والذي وسم به "المعتدين الأصوليين" على الشبان الأميركيين "الشغوفين بالحرية". لقد هتف قائلاً: لدى هؤلاء الناس، إنها طريقتنا في رؤية الأمور أو لا شيء. بعد بضعة أشهر، تقريباً باسم

عبارة مُبسّطة بنفس الشكل المرعب (يجب أن يكون المرء "إما معنا أو ضدنا")، أطلق سُلْفُه العالم الغربي على الدروب الخطرة "للحرب الكبيرة على الإرهاب" التي تاه فيها اليوم.

(2 / 10) أوهام النزعة الثقافية، أو تغيير الآخر . . هو فقط

بالتوازي مع الطرق المختصرة للقوة المفرطة وحملة تجريم الخصم الإيديولوجية، احتشد الرد الأميركي حول محور إيديولوجي كذلك، بدا بالاستقصاء من أنه يعمل بنفس الشكل أحادي الجانب. تم اتباع الإدارة الأميركية من دون تحفظ تقريباً في هذا التناول الثقافي لأزمة العلاقات مع العالم الإسلامي، وشجّبتها شركاؤها الأوروبيون جزئياً على الأقل على الصعيد العسكري. ويستند وهم مخرج "تثقيفي" للتوترات مع الآخر، الشائع بقدر ما هو مريح على الصعيد الثقافي، إلى مُسَلِّمة بسيطة للغاية. بعد جعل التفسير الثقافي لأصل المقاومات قابلاً للتصديق، لم يبق سوى امتداح حل "تثقيفي" للوقاية منها. ويكمن الحل في مساعدة المعتدين على "إصلاح ثقافتهم"، لردعهم عن أي ميل للمعارضة.

تكمن هشاشة هذه المقاربة، ثانية، في أنها اصطفاائية بشكل يثير الفضول، وأنها تشجّع بالتالي قراءة أحادية الجانب جداً لأصل اضطراب الكرة الأرضية. "التغيير" و"الانفتاح" يعنيان بالطبع هؤلاء الذين يقاومون اضطراب النظام العالمي أكثر مما يعنيان المستفيدين من ذلك النظام. اللغة الأميركية المنمّقة عن (الشرق الأوسط الكبير)، حتى وإن كانت تذكر بشكلٍ مكرّر ضرورة حل سلمي للنزاع الإسرائيلي، الفلسطيني، تمتنع غالباً عن تحديد نوعين من الإصلاح هما، مع ذلك من دون شك، الأكثر إلحاحاً. الأول هو إصلاح الأجهزة المؤسسية التي تدير النظام العالمي، أي: أحادية الجانب الأميركية والضعف الذي تحصر به الأمم المتحدة، وخصوصاً في الصراع العربي-الإسرائيلي. والثاني إصلاح الأنظمة، وخصوصاً العربية، التي،

مقابل التوقيع لها على بياض بشأن الحكم اللاديموقراطي، اتخذت جانب الحذر بخضوعها لهذا "النظام".

بالمقابل، وبالحاح أكبر بكثير، يطلب من هؤلاء الذين يقاومون أو يعترضون، أن "ينفتحوا" على العالم، وأن "يحاوروا" وأن "يتبدّلوا". ضمن هذا المنطق، "هل أنت واثق من أنك لا تريد الحوار مع حضارتي؟"، يعني: هل أنت واثق من أنك لا تريد أن تتحالف مع نظامي؟، أو: هل أنت حقا مصمم على الاعتراض على اختلاله؟، ألا تريد أن تصبح ديموقراطياً؟، يجب ترجمته إلى: هل أنت أكيد أنك لا تريد تغيير هذا النظام الشديد العداء لي إلى آخر يكون، باسم الديمقراطية، أقل عدائية؟. فقط للآخر، ونادراً إلى أنفسهم أو إلى حلفائهم الذين يخدمونهم، يمجّد أسياذ الحرب الشاملة ضد الإرهاب متطلبات الإصلاح السياسي. "ثقافة التغيير" التي شجعتها الندوات والمؤتمرات عبر العواصم الغربية أو العربية في بداية هذا القرن يجب قراءتها كأمر يهدف إلى تشجيع ثقافة التغيير . . من المعارضين إلى الحلفاء. وتوجّه الأوامر "بالتغيير" بالطبع إلى الديكتاتوريات المتمردة أكثر مما توجّه إلى تلك التي أذعنت. بالطبع يتم طلب "مزيد من الديمقراطية" إلى الجزائر أو تونس بالحاح أقل بكثير مما يتم إلى طهران أو ما قاموا به تجاه سيد بغداد قبل أن تخطر بباله الفكرة الانتحارية بالاستيلاء على حقول النفط الكويتية.

على الصعيد الأوروبي، هناك مؤيدون مقتنعون بسياسة تربية النشطاء المسلمين الاصطفائية جداً هذه. برأيهم أنه يكفي بصورة ما أن يقرر المسلمون القيام بقراءة جديدة لقراءتهم، أو أيضاً أن يبقوا بعيدين عنه بمسافة أفضل، وأن يكملوا نوعاً ما تحولهم التحديثي، ليتم امتصاص أعماق مشاعر الفلسطينيين والعراقيين أو الجزائريين، تجاهنا. وعلينا طبعاً مساعدتهم في ذلك، بأن نثبت في أذهانهم الطريقة الصحيحة لقراءة كتابهم المقلّس. لقد هيئت أدوات هذه السياسة الثقافية ذات الأفكار المبطنة الخطيرة منذ زمن بعيد. وهي تمتد من هذه المؤتمرات ذات الأفكار النيرة حيث يتبادل

التهنئة أنصار نفس المعسكر "العلماني" وحدهم، وحتى أقل أفلام يوسف شاهين^[13] إيجاء المصورة "بآلة التصوير السينمائية 105 ملم" والتي لا تتردد الجمهورية الفرنسية في الاشتراك بإنتاجها مع وزير الثقافة المصري وغيره، ومرة لا تشكّل عادةً.

هل تكفي هذه الوصفات السحرية الثابتة للانتهاء من "الأصولية"، وإرهاب "القاعدة"، والانتحاريين الفلسطينيين، ولم لا للإغناء من حرائق السيارات في الضواحي؟، مثل هذا المنظور مخادعٌ تمامًا. تحتاج ديناميكية التحديث الثقافي، في العالم الإسلامي كما في أي مكان آخر، إلى مناخ محلي وإقليمي من الليبرالية السياسية. لا يمكن أن يحدث أي تطوّر للفكر إلا في سياق متحرر من الاستبداديات المحلية والضغط الإقليمي التي تغذي المواقف الارتكاسية وتمنعها مصداقية. غير أن التناقض كله يأتي تحديدًا من كون الغرب يساهم في تقوية هذه الراديكالية التي يدعي أنه يحاربها لدى الآخر، بشكل مباشر (بقصف القنابل البريطانية أو الأميركية)، أو غير مباشر (بدعم أعمى لمغامرات أرييل شارون أو أمثال بينوشيه العرب). إن "المرض" الثقافي الظاهر "للإسلام" هو نتاج وليس سببًا لهذه الدارة المعيبة السياسية جدًا التي سُجن فيها العالم الإسلامي والتي لا يهتم الغرب البتة بمساعدته فعلاً على الخروج منها.

في (27 نيسان عام 2004 م)، قبلَ بسط، بلا أدنى حياء، أكثر السجادات الحمراء سماكة تحت قدمي معمر القذافي في بروكسل، هل اهتم الاتحاد الأوروبي أدنى اهتمام بوضع الديمقراطية لدى أحد أكثر أنظمة المتوسط استبدادية؟. حتمًا لا. في الأكثر، لقد تحقق من أن هذا النظام، المدجن حسب الأصول، لم تعد لديه وسائل إلحاق الأذى بالنظام العالمي، بما في ذلك مصالحنا الاقتصادية. وستضخ ليبيا النفط بكميات أكبر. ستساعدنا في سد الطريق أمام المهاجرين الأفارقة التواقين إلى العبور إلى أوربة. ماذا نطلب منها بعد ذلك أكثر؟.

في بلاغة التغيير "الديموقراطي" المنمّقة، يتعلق الأمر "باعوجاج" المعارضين وسائر المقاومين ويخصهم وحدهم. إن تربيتهم وثقافتهم، "الإسلامية" بشكلٍ خطير، أي: "المتردة"، هي التي يجب إصلاحها. وبالمقابل، الذي لا يجب أن "يتغير"، على وجه التحديد، الذي يجب الحفاظ عليه تحديداً بأي ثمن، هو ميزان القوى الذي يسمح لهيمنة أقوىاء السياسة، صغاراً وكباراً، أن يدوموا. هل سيظل عالم (الآخر) يحتاج أكثر فأكثر على أحادية الجانب لهذه المعاملة؟. لقد قلنا لكم ذلك! إذن الأمر عاجلٌ: يجب "تغييرها".

11) خاتمة

ضد الإرهاب: هل هناك سلاح مطلق؟

التحريم، في وسائط الإعلام أو من الدوائر الغربية، لكل تعبير احتجاجي أو معارضٍ آتٍ من "الجنوب" حالما يستخدم أصحابه مفردات الثقافة الإسلامية، هو للديبلوماسية الأوروبية سبب أكثر نتائجها المخيبة فداحة: الفشل الذريع "لعملية برشلونة"، التي أطلقت بشكلٍ مدوّ في تشرين الثاني (1995 م)، والتي يعترف الجميع اليوم أنها ماتت^[1]. ويمكن سبب هذا الخطأ الواضح في التواصل بين الشمال والجنوب حتماً في العجز الأوروبي عن الاعتراف بشرعية معارضات إسلامية معتدلة وقدرتها على التحديث. ينجم عن ذلك عدم قدرة على إقامة اتصالٍ فعّالٍ مع مجتمعات الجنوب المدنية الحقيقية، فقط لصالح شراكات تسمّى "علمانية"، منتقاة لبراعتها في أن تقول لنا، بالألفاظ التي ألفناها، ما نتمنى سماعه، دونما اكتراث، عند الاقتضاء، بقرها من أنظمة غير شرعية بشكلٍ خاص، ولهذا فقط تقريباً.

ولفطرط ما رغبت أوربة بعدم الاعتراف بجيل سياسي بأكمله، وبتطويع مبادئها حسب ضخامة الوارد النفطي الذي يتحكم به محاوروها، والتضحية بالسياسي بعيد الأجل على مذبح المال والانتخابي قصير الأجل، فإن أوربة، وعلى رأسها فرنسا، أضرت بشكل خطير بمدى وفعالية تبادها الثقافي والسياسي مع محيطها المسلم. الدبلوماسية الأوروبية، غير القادرة على التفاوض مع محاورين عدا الموجودين بقرب الأنظمة الاستبدادية أو على هامش المجتمعات الهش الذين يعكسون لها الصورة المريحة لشموليتها، أو حتى القبول بهم، وضعت نفسها في وضع محرج مع جزء من العالم بأكمله [2].

ضمن هذا السياق، لعدد يتعاضم باستمرار من هؤلاء الذين أنكرت عليهم القوى الغربية كل شرعية سياسية، فقد ظهرت أكثر المناهج راديكالية كبديل لا يقاوم. وهكذا دخلنا عصر الإرهاب بشكل لا يقاوم نحن أيضاً، على أنقاض تواصل سياسي مستهلك.

لقد أظهرت أسلحة النضال ضد هذا الإرهاب، المصنوعة بنفس الأفكار المسبقة، رغم ضخامة الوسائل المخصصة لصنعها، محدودية فعاليتها حتى الآن. ويدفع عشرات المواطنين الأبرياء باستمرار ثمن هذا النقص الواضح في الحماية التي يجب على المسؤولين السياسيين تأمينها لهؤلاء الذين انتخبوهم. كانوا البارحة يعيشون في لندن، ومدريد، وشرم الشيخ. وغداً قد تشمل اللائحة كوبنهاغن وروما وباريس. عدا عن أن ملايين المواطنين الآخرين يعانون التبذير الهائل الذي ينجم عن تضخم الإنفاق على الأمن. فوق ذلك، فالكل تأثر بالتراجع الهائل للحريات المدنية والديموقراطية، الذي هو وجه آخر أكثر كلفة أيضاً لهذا الخيار الأمني.

قليل من الحلول التي يقترحها خبراءنا ضد الإرهاب هي اليوم مقنعة حقاً. هل ينبغي "إغلاق جامعات الخليج الإسلامية"، كما يقترحه هذا؟. تكثيف برنامج إصلاح ثقافة الآخر وإيقاع "تدريبه على الحرية"، وحقوق الإنسان، والديموقراطية، كما يبدو ذاك مقتنعاً به؟. هل يجب إقامة جدران

أخرى؟، أو الإكثار من التنصت على الآخر وكاميرات المراقبة الموجهة نحوه فقط؟. هل يجب أن نقوّي، أيضاً وأبدًا، القمع والتشكيك، ودونما خوف من تحسين إنجازات الآلة القمعية القديمة "التي تنتج واضعي القنابل"، وتجهيز الكوكب بمعتقلات غوتنامو جديدة؟.

مع ذلك قد يوجد سلاح أكثر فعاليةً بشكلٍ مختلف. ويمكن أن يكون قد تمّ تحديده قبلاً. وربما كان الرفض الأعمى لاستخدامه هو فقط سبب الإخفاق الصارخ والمستمر لمعركة الغرب مع كارثة إرهاب القرن الواحد والعشرين. إن كلفته هي التي تنبّه على ما يبدو هؤلاء الذين يملكون الوسائل لتشغيله وليحموا مواطنيهم فعلياً.

صحيح أن هذا السلاح مكلفٌ بشكلٍ خاص؛ ويبدو أقوىاء النظام العالمي للقرن الواحد والعشرين الوليد، كباراً وصغاراً، "غربيين" أو "مسلمين"، قليلي الميل إلى دفع ثمنه. ونفهمهم: فالسلاح يدعى بالفعل "المشاركة". وهو يتضمن. . كل ما لا ينوون المشاركة فيه تحديداً. الموارد الاقتصادية والمالية بالطبع، النفطية أو الصناعية، على صعيد الكرة الأرضية أو كل من دولها. ثم السلطة السياسية، التي يستأثر بها كل الزعماء المزمين الذين، من "انتخاب" إلى "إعادة انتخاب"، يجرمون منها جيلاً بأكمله. فلسطين أيضاً، التي أصبح اقتسامها الموعد منذ زمن بعيد جداً، وهمّاً كاملاً اليوم.

المشاركة تعني أيضاً قبول أن يكون لخطابات أخرى ومعتقدات أخرى غير معتقداتنا الخاصة الحق في التعبير عن الخير، والجيد، والعادل. وباختصار كل هذه القيم التي لا نمنح أنفسنا الوقت لنعي أنها مشتركة بيننا، حتى عندما لا يبجل المدافعون عنها نفس الأيقونات ويستخدمون مقولات رمزية، ولغات ورموزاً متنوعة بقدر تنوع الثقافات في هذا الكوكب.

وبشكلٍ أكثر بساطة، يجب التفكير أيضاً في أن نتشارك ونجعل الآخرين يتشاركون. . بالمشاعر وأن نتعاطف مع كل ضحايا كل أشكال

العنف. من أجل ذلك، لا يجب أن نتردد في إدانة خبث الأنسيين (المهتمين بالإنسان) أصحاب المعايير المتغيرة الذين يظنون أن بإمكانهم ادعاء احتكار في هذا المجال. يمكن أن نرغب بالبكاء على مصير المستوطنين المرغمين على ترك أراضٍ لم تكن لهم، والمغادرة مع تعويضات ضخمة باتجاه مستوطنات أخرى. ولكن دعنا لا ننسى عندئذ مصير آلاف هؤلاء الذين هُدمت منازلهم، من دون أشكال أخرى من المحاكمة، خلسة، بعيداً عن عدسات كاميرات التلفزيون، في الفجر. يجب إذن أن نتشارك، فوق كل شيء، بحق معرفة حقيقتنا وتثمينها، وتاريخها الصغير والكبير، ورؤيتها للعالم في ساعات الاستماع العظمى، على الشاشات أو في مكبرات الصوت التابعة لصحافة يجب علينا فعل كل شيء لتبقى، أو بالأحرى لتصبح من جديدة، تعددية. المشاركة، في الواقع، لا تعني دوماً العطاء. يمكن أن تعني أيضاً معرفة أن نأخذ. وهذه حال . . رأي الآخر. غير أنه، إذا "صنعنا" معلوماتنا بدلاً من جمعها، إذا كانت أصوات العالم، وبالأحرى أصوات مجتمعاتنا الخاصة، لم تعد تصل إلينا إلا عبر قنوات سيطرنا عليها، إذا أصبحنا لا نسمع إلا نغمة صوتنا وحده، فنحن نحرم أنفسنا من ميزة حيوية حقاً: وجهة نظر الآخرين، الآخرين جميعهم، وجهة النظر هذه نفسها التي تسمح لنا بمعرفة أنفسنا ضمن خصوصيتنا، وضمن نسبتنا وبالتالي، عند الاقتضاء، ضمن ضعفنا وأخطائنا. مثل هذا الانغلاق يمكن بسرعة أن يشبه شكلاً من التوحد. ربما كان جزء من المؤسسة الإعلامية والسياسية في الكرة الأرضية مصاباً بذلك الداء اليوم.

هذا التوحد بالتحديد، مضافاً إلى متطلبات السياسة الانتهازية والأجل القصير الانتخابي، هو الذي يهدد بسوق، أو يسوق منذ اللحظة، بعض المسؤولين السياسيين نحو منحدر خطير. في أوربة، يبدو جزء من الطبقة السياسية، مصباح سيارة الشرطة الدوار بيد وقاموس كلمات الكره المعادة

بالسيد الأخرى، منساقاً لإغراء الرغبة في إقامة انتصاراته الانتخابية القادمة عن طريق استثمار الميول المعادية للأجانب لدى كل شخص. برأي رجل السياسة، يوجد في الواقع نوعان من الأمن. الأول الذي يجب أن يعطى كل الأولويات، هو أمن المواطنين. والثاني، الأكثر أهمية أحياناً بنظره، هو أمن انتخابه. ولتأمين هذا الأخير، قد تكفي إثارة مشاعر ناخبه، وتقوية مخاوفهم، وتنمية جهلهم بالآخر. وبالتالي فرض قراءة أمنية محضة للتوترات، تستند إلى توزيع المسؤوليات في اتجاه واحد، وانطلاقاً منه، الخاصة القمعية "للعلاجات" التي ينبغي تطبيقها.

في المقابل، حماية أمن المواطنين هو مهمة أكثر كلفة بكثير فعلاً. وهي تعطي في الواقع مردوداً فورياً أقل على الصعيد الانتخابي، لأن اقتضاءها يكون على الأمد البعيد. وهي تنسجم بصورة أقل مع إقامة التواصل، وحشد الصور التي تصدم الشعور وتجعل كل إدراك "آنيًا". وتتطلب التحدث إلى عقل المواطنين، وتهدة مخاوفهم بدل استخدامها كوسيلة خطابية. وأيضاً جعلهم يقبلون الفكرة البغيضة عن تعقيد الأزمة وأن كلاً منا يحمل بوضوح جزءاً كبيراً أو صغيراً من مسؤوليتها، حسب مرتبته في العالم. عام (2005 م)، من أول أورة حتى آخرها، ضمن استعجال الديمقراطيات الانتخابي، بدا أن سياسة مصباح سيارة الشرطة الدوار وطرق لوكارشر (le karcher) المختصرة التي تجرّم في طريقها إلى الفوز. يمكن أن تأخذ هذه الانتصارات سريعاً الطعم المر للطرق الخاطئة التي تفضي إلى مازق الصراعات الحقيقية، تلك بالتحديد التي نتجّح بأننا نريد تفاديها.

الشجاعة السياسية الحقيقية، التي تهيء دوام حقيقي للأمن، تكون بفرض قراءة أخرى للتوترات الدولية. قراءة لا تخضع بعد الآن للطرق المختصرة الانتقائية لكل هؤلاء الذين، لأي سبب كان، يرفضون الإقرار بأن مسؤوليات الإرهاب هي موزعة حقاً ويساهمون بذلك في تغذيته. لأنه طالما كان صوت

مجموعة الذئاب وحده مسموعاً، فهو يقوّي، يوماً بعد يوم، صوت السياسيين المترددين الباحثين عن انتصارات سهلة. المشاركة أو الإرهاب. لا يزال هذا خيارنا، أكثر من أي وقت مضى.

(12) ملحق

(1992 م): الإسلاميون في نظر الغرب*

فالأسياع القليلة المنصرمة علّمتنا عن هؤلاء الإسلاميين أكثر بكثير مما علّمتنا إياه آلاف الصفحات التي كُتبت عنهم منذ أمد طويل. أظهر المقاتلون مرة أخرى عمق رسوخهم الشعبي ومثاقته. انتهى الآن الوهم الذي أقامته أمانى الأفكار الغربية، عن مجموعة صغيرة من المتطرفين الطامحين ببلوغ السلطة بالقوة إلى درجة أنهم يخشون أن تبعدهم الانتخابات عنها.

لم يستطع "الجيليون الديمقراطيون" أبداً إقناع إخوانهم سكان السهول، بعد ذلك. انتهى أيضاً وهم بديل غير

لقد أبطأ الحكام الجزائريون والتونسيون مسيرة الإسلاميين الطويلة نحو السلطة، باحتجازهم بالآلاف في أعماق الصحراء الجزائرية. لكنهم لم يوقفوها بالتأكيد. مر وقتاً طويلاً منذ أن سحق جمال عبد الناصر الإخوان المسلمين، وقد تكون غير كافية تلك الطريقة القوية لتزيح من المشهد السياسي تياراً نعرف بعد الآن أنه يستند على أغلبية ساحقة من السكان في كل أرجاء العالم العربي. لم يقم الشمال لغاية اليوم سوى بخطوات صغيرة استعداداً لتعايش أصبح محتملاً. مع ذلك

عربي، إذ بماذا نصف تصويت جبهة الإنقاذ الإسلامية الجزائرية جدياً؟، للتصويت الإسلامي. يبدو أن أغلبية ساحقة من النساء، وليس فقط في أعماق الريف، اختارت أن تصوت بالتأكيد "لجبهة الإنقاذ الإسلامية". وانتهت أخيراً، ضمن ملف معقد للغاية، الطرق المختصرة المبسطة لتعبئة إسلامية "ضد النساء".

لا بأس. عندما لا نجد في المشهد السياسي "القوة الثالثة" القادرة على مقاتلة عدوها المفترض، تتابع النظرة الغربية (تساعدها بشكل خاص، بالفعل، بيانات وزارات دول شمالي إفريقيا) بحثها اليائس عن أجزاء من المجتمعات العربية قد ترغب في إنقاذها من نتائج... انتخاباتها. بلغ الأمر اليوم بأكثر غير التحليليين عناداً باستقراء أعداد الممتنعين عن التصويت.

هل لهم وجوه؟ من دون شك. هل يشكلون أغلبية بديلة؟ كلا حتماً، لأنه، كيف ننسى أن انتصارات جبهة الإنقاذ الإسلامية هي في تاريخ الجزائر كاملاً (ما عدا استفتاء الاستقلال) ثمرة الاقتراعين الوحيدين اللذين لم يقم النظام فيهما بصنع مستوى المشاركة بكل بساطة؟. إذا أردنا (ولكن من قام بذلك؟) مقارنتهم بهؤلاء الذين يعيدون انتخاب حلفائنا "ديموقراطي" المنطقة (10%، 15%)، فإن ال(50%) أو ال(60)

% من المصوتين في هذين الاقتراعين الأولين الحقيقيين لهم للإسلاميين قيمة ضمانة رائعة.

غير أن لا شيء، لا شيء مطلقاً، يسمح بأن نتلمس في منطقة الامتناع شيئاً آخر سوى غرفة صدى الأغلبية التي ظهرت في عام (1990 م)، أي: مع الاحتفاظ بكل النسب... احتياطياً إضافياً للأصوات الإسلامية.

إذن؟، بارقة أمل في الأفق؟. لا سفينة أخرى سوى مراكب محملة بالنساء الهاربات من الاستبداد القرآني؟. لا مخرج آخر سوى استشهاد علمائنا المقدسة؟. مع ذلك يوجد مخطط أقل مأساوية وأكثر واقعية. إنه لا يكلف الآن سوى ثمن بعض المكونات التي علينا إدخالها من جديد بشكل اضطراري ضمن تحليلاتنا حيث تركت، لدى مغادرتها، فراغاً كبيراً بشكل طرق مختصرة.

حتى وإن افترضنا أن لديهم بعض المراجع المشتركة، من الضروري أولاً التوقف عن بسط عقلية مجموعة قتلة السادات الصغيرة على كل القوى الآتية من التيار الإسلامي. يجب بعد ذلك أن نقبل بالاحتجز ثنائية انتخابات عام (1990 م) وكانون أول عام (1991 م) الجزائرية ضمن الحدود السلبية لهذا الرفض اللامنتهي لجبهة التحرير الوطني الذي قد تعبر عنه أي من الأحزاب

الإسلاميين إلى أبواب السلطة. إذا كان ينبغي محاولة تقوم قدرتهم على متابعة السياق الصعب لبناء مجتمع تسامح بدأها أسلافهم يتردد، هناك سمة تعين اتجاه طريق التحليل: في الأراضي العربية، إذا كان هناك خطط فصل بين الطيبين والأشرار، الديمقراطيين والمعادين للديمقراطية، المتسامحين وغير المتسامحين، المدافعين عن حقوق الإنسان، أو المرأة، وهؤلاء الذين لا يهتمون بها إلا قليلاً. . . الخ، فله بالتأكيد مسار أكثر تعرجاً من ذلك الذي يميز الإسلاميين من سائر الطبقة السياسية.

أولاً بالطبع، بما أن الذي يناسب في مكان آخر من دون أن نقوله يناسب هنا أكثر حين نقوله ثانية، لأنه لا يكفي أن يكون المرء إسلامياً ليكون بمستوى وعود التسامح التي تستعملها أغلبية ساحقة من زعماء هذا التيار. ولكن لأنه لا يكفي أن يكون المرء معادياً للإسلامية [الإسلام السياسي]، مثل صدام حسين وغيره، أو هؤلاء الذين لا تكفي مجرمتهم، في المغرب، لاستيعاب المعارضين، ليكون بشكل آلي جزءاً من هذا "المعسكر الديمقراطي" المفترض الذي تمنح اليوم الطبقة السياسية الغربية احتكار تمثيله لأنظمة فاقدة الاعتبار وللمعارضين الذين همشتهم الإندفاع الإسلامية.

الموجودة الأخرى. وأن نكف أيضاً عن ألا نرى في الانبعاث الإسلامي سوى نتيجة لانحدار الاقتصادات العربية: إذا كان تصحيح اقتصاد دول شمالي إفريقية، بنفس طريقة تقدم الديمقراطية، يجب أن يتم من ضفتي المتوسط، بأولوية مطلقة، فلا يجب عد أي من هذين الهدفين وسيلة لتغيير ألفاظ النشطاء السياسيين. إذن هذه الدولارات التي يقال لنا دوماً إنها تستخدم في أماكن أخرى "لتصدير الإسلام"، كيف يجب عليها في المغرب أن . . . تزيل الإسلاميين؟.

مساعدة الجزائر؟ بالطبع! ولكن كما هي وليس كما نتمنى أن تكون. لا يمكن عد العون الاقتصادي، الضروري لألف سبب آخر، وسيلة الكفاح ضد إسلامي تونس أو الجزائر أو المناطق الأخرى، الذين كان آباؤهم قوميين. وفي حين أن فرقة إسلام عابر توري يسمى "من فوق" لم تبدأ بعد باسترعاء النظرة الغربية ثم إعشائها، كانت عملية إعادة ارتباط بطيئة وعميقة، وطبيعية جداً، مع المحيط الرمزي للثقافة "قبل الاستعمارية" تحرك كل أجزاء المحيط الاجتماعي والثقافي والسياسي العربي.

هذا هو التعبير النهائي السياسي لهذا السياق الذي يظهره اليوم وصول

بعد ذلك وأخيراً لأن المرء يستطيع أن يكون إسلامياً ولا يتماثل مع خطاب الرفض الذي تقوده هنا وهناك الأطراف الراديكالية المحيطة بتيار مختلف عنها. يجب أن نتوصل يوماً إلى أن نتبين ذلك أخيراً. وكلما بكرنا بذلك كان أفضل.

* François Burgat, *Le Monde*, « Débats », 30 avril 1992.

الهوامش

(1) المقدمة ص (11-19)

- 1 *Le Figaro*, 6 septembre 2004.
- 2 *Socialisme international*, printemps 2005.
- 3 Michael Scheuer, *Imperial Hubris. Why the West is Loosing the War on Terror*, Brassey's Inc., Washington DC, 2004 (avant de démissionner de la CIA, Scheuer signait du pseudonyme « Anonymous »).
- 4 منذ حزيران عام (2005 م)، اقترح مستشارو كوندليزا رايس تبني مصطلح جديد (SAVE, Struggle against violent extremism) يفترض أن محل محل (GOWT, Global war on Terror) التي أطلقت غداة (11 أيلول).
- 5 Pierre Bourdieu, « L'intellectuel négatif », *Liber*, Paris, janvier 1998.
- 6 François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb : la voix du Sud*, Karthala, Paris, 1988 (et Payot, Paris, 1995) ; *L'Islamisme en face*, La Découverte, Paris, 2002 (3e édition).

(2) الأصول الهوياتية للعودة إلى المعجم الإسلامي ص (21-48)

- 1 Cité par Pascal Ménoret, « Le cheikh, l'électeur et le SMS. Mobilisation électorale et pratiques de vote en Arabie saoudite », *Intercontinentales*, n° 1, novembre 2005.
- 2 William E. Shepard, *A Child from the Village*, E.J. Brill, Leiden/New York, 2004.
- 3 Malek Bennabi, *Mémoires d'un témoin du siècle*, Éditions nationales algériennes, Alger, 1965.
- 4 Voir, par exemple, Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987.

* [الجوهرية نظرية تعاكس الوجودية وتقول إن الجوهر يسبق الوجود وتعلق أهمية كبرى على شخصية الفرد وتفكيره وسلوكه - س س].

(5) كما تُظهر أعمال التبار "الجوهري" الأميركي الذي يمثلته برنارد لويس ومارتن كيرمر ودانييل بايس التي قاومتها على صعد مختلفة أعمال إدوار سعيد أو أيضاً جون اسبوزيتو وجيمس يسكاتوري وريتشارد أ. نورتون وجون انتليس، وكثيرون آخرون لحسن الحظ، أو كذلك في فرنسا أعمال مكسيم رودنسون.

(6) Voir notamment Christophe Jaffrelot (dir.), *Le Pakistan*, Fayard, Paris, (2000). تتألف لفظة "باكستان" من جمع مقاطع مختلفة من أسماء خمس من مقاطعاتها: بنجاب، أفغانيا، كشمير، سند، وبالوشستان.

(7) حتى أن البلاد أنشأتها إثنية "مستوردة" ليس لها قاعدة شعبية على أراضيها. هي في الواقع عبارة عن لاجئين من شرق الهند، "المهاجرين"، الذين نجحوا، رغم أنهم لم يكونوا يستطيعون هم أنفسهم الإفتخار بإثنية مشتركة، في فرض أنفسهم كنخبة سياسية وطنية وفي أن يجعلوا من لغة مستوردة، الأوردو، لغة رسمية.

8 Cité par Ian Talbot, *Pakistan, a Modern History*, St Martin's Press, New York, 1998.

9 Olivier Roy et Mariam Abou Zahab, *Réseaux islamiques : la connexion afghano-pakistanaise*, Autrement, Paris, 2002. Christophe JAFFRELOT (dir) *Le Pakistan, carrefour de tensions régionales*, Complexes, Paris, 2002.

10 Ariel Merari (université de Tel-Aviv), « Social, organizational and psychological factors in suicide terrorism », communication à l'International Expert Meeting on Root Causes of Terrorism, Norwegian Institute of International Affairs, Oslo, 9-11 juin 2003.

11 François Burgat et Mohamed sbitli, « Les salafis au Yémen ou la modernisation malgré tout », *Chroniques yéménites*, 2002, <www.cy.revues.org>.

(12) يرتبط المذهب الزيدي بالشيعية ويأخذ اسمه من الإمام زيد بن علي زين العابدين (المتوفى عام 740)، من سلالة علي بن أبي طالب، صهر الرسول. عام 897 أسس الإمام يحيى الهادي إلى الحق بن الحسين شمال اليمن سلطة "زيدية". ويرى العلماء الزيديون أن الإمامة الشرعية يجب أن تستوفي أربعة عشر شرطاً أولها أن تأتي من سلالة النبي عبر ولديه (الحسن والحسين) وصهره علي وابنته فاطمة.

13 Franck Mermier et alii (dir.), *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 2003.

(14) من ضمن "الفروق" بين السلفية والزيدية، يعتبر بعض السلفيين الإبقاء على الحذاء متعللاً خلال الصلاة أمراً مشروعاً. وهم يكفون بنفض الغبار عنه باليد، حتى داخل المسجد. وبخلاف الزيديين الذين يسبلون الذراع، فهم يشبكون الذراعين أثناء الصلاة، ويلفظون بصوت مسموع "آمين" في نهاية تلاوة الفاتحة (وهي جهر بالإيمان تفتح القرآن).

(15) مقبل بن هادي الوادي، المخرج من الفتنة، صنعاء، 1982.

(16) نفس المرجع، ص. 102.

(17) مستخدماً، في أثناء ذلك، ألفاظاً جماهيرية لا يستبعد أن يكون قد اقترحها عليه العقيد القذافي الذي كان حينها أحد شركاء اليمن الاقتصاديين.

(18) في وسط مؤتمر الشعب العام الحاكم أو في فلكه، مجموعة "إسلامية" أولى تدعم بالتالي النظام (بعض العلماء المقربين من النظام، ثم مجموعة الإخوان التي تحالفت عام 1982،

وكذلك الأخويات السلفية الكبيرة في حضرموت). المعارضة الإسلامية "الحقيقية" ممثلة بعد ذلك بالإخوان المسلمين، المنظمة منذ 1990 وسط التجمع اليمني للإصلاح، الذي يرأسه الشيخ عبدالله حسين الأحمر، وفي جزء أقل، بأعضاء الانبعاث السياسي للزيدية المجتمعين في حزب الحق. وأخيراً، "المقبلين"، الاتجاه الرئيس للتيار السلفي، يدعمون النظام بالاكتماء فقط بالإحجام عن التصويت.

(3) من النضالات الوطنية إلى خيالات أمل... ص (49-78)

- 1 Voir notamment la thèse de Tariq Ramadan, *Aux sources du renouveau musulman. D'Al-Afghani à Hassan al-Banna: un siècle de réforme islamique*, Bayard/Centurion, Paris, 1998.
- 2 Filière de formation des étudiants algériens musulmans.
- 3 Leigh Douglas, *The Free Yemeni Movement, 1935-1962*, AUB, Beyrouth, 1987.
- 4 François Burgat et Mohamed Sbitli, « Les "Libres" yéménites, le courant réformiste et les Frères musulmans. Premiers repères pour l'analyse », in Chérif al-Maher et Salam Kawakibi (dir.), *Le Courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Actes du colloque d'Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de cheikh Abd al-Rahmân al-Kawâkibî, 31 mai-1er juin 2002, IFPO, Damas, 2003.
- 5 Voir notamment Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkani*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- 6 Voir notamment Franck Mermier, Bernard Haykel et Gabriele Vom Bruck, in Franck Mermier et alii (dir.), *Le Yémen contemporain*, op. cit. « D'une part celui qui gouverne au nom de l'islam a une responsabilité à l'égard de la nation. D'autre part, la nation a elle-même des devoirs à son égard. L'une des premières est l'obéissance. Une autre est de lui prodiguer des conseils. »
- 7 الذي كتب: رفعت صوتي داعياً إلى مشروعات ضخمين. [...] كان الأول تحرير الفكر من التقليد. وكان الثاني [...] ضرورة التمييز بين الطاعة التي تتوجب على الشعب للحاكم وحق الشعب في عدل الحاكم (أوردها أحمد أمين في: زعماء الإسلام في العصر الحديث، آباء الإصلاح في العهد المعاصر، دار الكتاب العربي، بيروت، 1979، ص 84).
- 8 Voir Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihād*, IB Tauris, Oxford/New York, 2004 ; Alexei Vassiliev, *The History of Saudi Arabia*, New York University Press, New York, 2000 ; Guido Steinberg, *Religion und Staat in Saudi-Arabien. Die wahhabitischen Gelehrten, 1902-1953*, Ergon, Würzburg, 2002 ; voir également *La Pensée*, n° 335, juillet-septembre 2003.
- 9 Pascal Ménoret, « Le wahhabisme, arme fatale du néo-orientalisme », *Mouvements*, novembre 2004.
- 10 Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983 (traduction française : *La Pensée arabe et l'Occident*, Naufal, Bruxelles, 1992). Pour l'Algérie, voir par exemple Jean-Robert Henry et Claude Collot, *Le Mouvement national algérien. Textes*, L'Harmattan-OPU, Paris, 1978.
- 11 Voir Henry LAURENS, *L'Orient arabe ; Arabisme et Islamisme de 1798 à 1945*, Armand Colin, Paris, 1993.
- 12 Dont la pensée de Malek Bennabi illustre parfaitement la modernité (voir Malek Bennabi, *Vocation de l'islam*, Seuil, Paris, 1954).

(13) إحدى أكثر المواقف رمزيةً هو دون شك موقف بعض العسكريين الجزائريين المستقبلين من المراتب العليا: كانوا ضباطاً صغاراً في الجيش الفرنسي والكثير منهم ترك الجيش للإلتحاق بالكفاح من أجل التحرير قبل الاستقلال ببضعة أشهر، ونجحوا بعد ذلك في الاستقرار بالسلطة بصورة دائمة، حيث لعبوا في الثمانينيات والتسعينيات الدور الذي نعرفه في إغلاق النظام السياسي.

- 14 Cité in François Burgat, *L'Islamisme en face*, op. cit., p. 48 sq.
- 15 Voir Pascal Ménoret, *L'Énigme saoudienne*, La Découverte, Paris, 2004.
- 16 Emmanuel Todd, *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain*, Gallimard, Paris, 2002.
- 17 Bertrand Badie, « Palestine, quelles perspectives ? », conférence donnée à l'IEP de Paris, le 19 janvier 2004.
- 18 Rashid Khalidi, *L'Empire aveuglé. Les États-Unis et le Moyen-Orient*, Actes Sud, Arles, 2004.
- 19 Voir notamment François Burgat, « De A comme Arafat à Z comme Zîn al-'Abidin Ben Ali : la pérennité de la formule politique arabe », in *L'Islamisme en face*, op. cit., p. 244 sq.
- 20 Outre les rapports convergents d'Amnesty International, voir notamment : Comité pour le respect des libertés et des droits de l'homme en Tunisie, *La Torture en Tunisie 1987-2000. Plaidoyer pour son abolition et contre l'impunité*, Le Temps des Cerises, Paris, 2004 ; Mahmoud Khelili, *La Torture en Algérie (1991-2001)*, Algeria-Watch, octobre 2001 ; Youcef Bedjaoui, Abbas Aroua, Meziane Aït-Larbi, *An Inquiry into the Algerian Massacres*, Hoggar, Genève, 1999 ; Lahouari Addi, « La torture comme pratique d'État dans les pays du Maghreb », *Confluences*, n° 51, octobre 2004.

أحصت منظمات حقوق الإنسان المصرية حوالي عشرين حالة وفاة تحت التعذيب عام 2003 و 2004 و 292 حالة تعذيب مثبتة، بين كانون الثاني 1993 ونيسان 1994. رفضت الحكومة المصرية قلدوم المحقق الخاص للأمم المتحدة في قضايا التعذيب الذي يشير المجلس الوطني المصري لحقوق الإنسان، في تقريره الأول في نيسان 2005، إلى أنه "ممارسة تحقيق عادية".

- 21 Mohamed Tozy, « Représentation/Intercession. Les enjeux de pouvoir dans les "champs politiques désamorçés" au Maroc », in Michel Camau (dir.), *Changements politiques au Maghreb*, CNRS, Paris, 1991, pp. 153-168. Sur un mode moins académique, mais tout aussi éloquent, Mohamed Qahtân, l'un des leaders de l'opposition yéménite, proche des Frères musulmans, décrit la compétition électorale dans le monde arabe comme un match de football dont la particularité serait que, « à la différence de l'équipe de l'opposition, l'équipe du pouvoir a le droit de jouer avec les mains ». « Mais on aime le sport, ajoute-t-il, alors, on joue quand même » (entretien avec l'auteur, Sanaa, mars 2003).
- 22 Jean-François Legrain, « La Palestine, de la terre perdue à la reconquête du territoire », *Cultures et conflits*, dossier « L'international sans territoire », 2005 ; Laetitia Bucaille, *Génération Intifada*, Hachette Littératures, Paris, 2002.

(23) يوم 11 أيلول عام 1973 قام الجنرال أوغستو بينوشيه بمساعدة الاستخبارات الأميركية بالإطاحة بنظام الرئيس المنتخب سلفادور آيندي. وبدعم أميركي جديد قامت الطغمة الحاكمة بالعديد من الإساءات وتصفيات أعضاء من هذه المعارضة "الماركسية" التي قيل إنها قُتلت مصالح واشنطن الاقتصادية.

(24) "لم تملك الولايات المتحدة رسمياً أبداً مستعمرات في أمريكا اللاتينية. ولكنها امتلكت مستعمرات فعلياً. منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى الثلاثينات من القرن العشرين، سمحت سياسة "العصا الغليظة"- التدخلات المسلحة واحتلال دول ذات سيادة- لواشنطن بتهيئة الأرضية للحكام المستبدين الذين تصرفوا فيما بعد، لسوء حظ الشعوب، كجندي إضافي" (موريس لوموان Maurice Lemoine، "المصير الواضح للولايات المتحدة" لوموند ديبلوماتيك، أيار 2003).

(25) "كان هدف هذه الحرب [على العراق] [...] إعادة تنظيم اقتصاد بلد يملك ثاني احتياطي نفطي في العالم، حسب المواصفات الفائقة الليبرالية لإيديولوجي إدارة بوش المتحمسين. [...] ثم كان للحرب هدف آخر هو إقامة قواعد عسكرية أميركية لأجل طويل في قلب الشرق الأوسط في أحد بلدانه الرئيسة. كان مسؤولو الاستراتيجية الأميركية يرون من الضروري استبدال قواعد أخرى، ازداد الاعتراض عليها أكثر فأكثر، أقيمت في المملكة السعودية عام 1991، بعد حرب الخليج. كما كان هدف هذه الحرب أيضاً تدمير أحد أقدم الأنظمة الوطنية في العالم الثالث، نظام تحدي أحياناً الولايات المتحدة وحلفائها (وخصوصاً إسرائيل)، أثناء الحرب الباردة وبعدها" (رشيد خالدي، الإمبراطورية المضللة، ذكر سابقاً).

26 Voir Comité Tchétchénie, *Tchétchénie, dix clés pour comprendre*, La Découverte, Paris, 2003.

(27) منذ كانون الأول 2001، دافع أيمن الظواهري طويلاً عن استراتيجيته ضمن كتيب أوردت أهم ما فيه جريدة "الشرق الأوسط" اللندنية الصادرة بالعربية في ثمانية من أعدادها (8405-8411) تحت عنوان "فرسان تحت راية الرسول".

28 Pour paraphraser Mona Al-Munajjed, *Women in Saudi Arabia Today*, McMillan, Londres, 1997, chap. 4 (cité par Pascal Ménoret, *L'énigme saoudienne*, op. cit., p. 201).

(29) تزعمت هدى شعراوي (1897، 1947)، منذ ثورة 1919، أول مظاهرة من ثلاثئة امرأة ضد الاحتلال البريطاني. وهي التي أنشأت أول جمعية مصرية لحقوق المرأة في آذار 1923. ومنذ 1934 وحتى وفاتها، كانت نائبة رئيسة اتحاد النساء العالمي.

(30) أقوال أوردتها "هدى الصدة"، "الخطاب العربي حول تحرير المرأة في القرن العشرين"، مجلة التاريخ، العدد 82، تيسان، حزيران 2004، ص. 85 (ترجمته من العربية جيسلين آللوم).

(31) ليلى أحمد، النساء والجنود، الجذور التاريخية لتناقض حديث، ترجمته من العربية منى إبراهيم وهالة كمال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999 (ذكرته هدى الصدة، "الخطاب العربي حول تحرير المرأة في القرن العشرين" المذكور سابقاً).

32 Frantz Fanon, *L'an V de la révolution algérienne : sociologie d'une révolution*, La Découverte, Paris, 2001 (cité par Abu Bakr Haroun, « Fanon, le foulard, et les démons de l'irrationnel », <Oumma.com>, 25 janvier 2004).

(33) حورية بوتلجة، "من احتفال نزع الحجاب في الجزائر (1958) إلى Ni Pute Ni Soumise: استخدام الاستعمار والاستعمار الجديد لقضية المرأة أداة"، قائمة "الكلمات مهمة" وموقع <oumma.com>، 13 تشرين الأول 2004.

- (34) بخلاف العالم العربي في الخمسينات والستينيات، حيث التأكيد القومي هو نتاج قطعة مع الوجود الاستعماري الأوروبي، تم هذا التأكيد في تركيا، ضد الإمبراطورية العثمانية "المسلمة".
- (35) لسخرية التاريخ أم استمراريته، كان هذا الطربوش نفسه قد فرضه السلطان محمود الثاني عام 1826، بدلا من العمامة. بعد استبعاد القبعة "الاستعمارية" ذات الثلاثة وجوه، إذ لفت مستشاروه انتباهه إلى أن ذلك ربما يرمز إلى الثالث المقدس، اختار الطربوش، الذي كان يشكل في ذهنه قطعة صريحة مع التقليدية التي تنقلها العمامة ورغبة واضحة... في الانفتاح نحو أوربة (انظر خصوصا > Jeremy Seal, *A Fez of the Heart. Travels around Turkey in Search of a Hat*, Harcourt Brace & Co, Londres, 1995
- (36) أوردها ميشيل كامو وفنسان جيسر > Cité par Michel Camau et Vincent Geisser, *Habib Bourguiba, la trace et l'héritage*, Karthala/Centre de science politique comparative, Aix-en-Provence, 2004, « Les limites du féminisme d'État bourguibien », p. 101. ثم حدد موقفه: "في اليوم الذي لن تعود تشعر فيه المرأة التونسية، عندما تخرج دون حجابها، بهذا الانطباع الغريب الذي هو كصرخة ثورة موروثها اللاواعي، في ذلك اليوم سيختفي هذا الحجاب من تلقاء نفسه، دون خطر، لأن ما كان يرمز إليه قد اختفى". أو أيضا: "نحن أمام عادة دخلت منذ قرون في أخلاقيتنا. [...] هل من مصلحتنا استعمال زوال أخلاقيتنا وعاداتنا، دون أن نراعي الانتقال؟" (أوردها العربي شويكي > cité par Larbi Chouika, « La question du hijab en Tunisie : une amorce de débat contradictoire », in Françoise Lorcerie (dir.), *La Politisation du voile en Europe, en France et dans le monde arabe*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 159.
- (37) منذ 1981، غداة الثورة الخمينية، أقرت الحكومة التونسية، عبر تعميم، إجراء بهذا المعنى: "نلاحظ في الأيام الأخيرة أن تلميذات يذهبن إلى مدارسهن بلباس غريب تماما عن تقاليدنا المتعلقة باللباس متخذات زيا، يمكن أن يختلط بالثياب "الطائفية"، يحدد الانتماء لانهاء يتميز بثياب متعصبة، تتنافى وروح عصرنا والتطور الصحيح للمجتمع".
- 38 Voir Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, Palgrave/McMillan, Londres, 1999, p. 49. Ces groupes ne représentent toutefois qu'une petite partie du spectre de l'opposition politique, dont une autre composante, islamique, s'exprime depuis l'intérieur du champ religieux (voir Pascal Ménoret, *L'Énigme saoudienne*, op. cit.).
- 39 Fariba Adelkhah, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Karthala, Paris, 1991.
- 40 Sur ce point, voir notamment les points de vue critiques de : Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, Paris, 2005 ; Alain Gresh, *L'Islam, la République et le monde*, Fayard, Paris, 2004.

(4) الساحة الإسلامية بين الخصوصيات القومية

وتخطي القوميات ص (79-90)

- 1 François Burgat, « Ghannouchi, Yassine et les autres : la logique de la différenciation », in *L'Islamisme au Maghreb*, op. cit.

- 2 Sur la formation des frontières nationales, voir notamment : Albert Hourani, Philip S. Khoury et Mary C. Wilson (dir.), *The Modern Middle East*, I.B. Tauris, Londres-New York, 2000 ; Jean-Paul Chagnollaud et Sid-Ahmed Souiah, *Comprendre le Moyen-Orient*, L'Harmattan, Paris, 2004.
- (3) مالك بن نبي، نزعة الإسلام، ذكر سابقاً. انظر أيضاً مقال أحد أفضل من يعرف بن نبي: صادق سلام، "جبهة التحرير الجزائرية كما يراها الكاتب مالك بن نبي . العلاقات المتعسرة لمفكر غير تقليدي مع السلطة الجزائرية الوليدة"، الحروب العالمية والصراعات المعاصرة، نيسان 2002 (مقال متوفر على موقع <oumma.com>.
- 4 Michel Camau et Vincent Geisser (dir.), *Habib Bourguiba, la trace et l'héritage*, Karthala, Paris, 2004.
- 5 Voir Charles-André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Payot, Paris, 1994.
- 6 Elizabeth Picard, *Liban, État de discorde. Des fondations aux guerres fratricides*, Flammarion, Paris, 1988. PEUT ÊTRE SUPPRIMÉE SI BESOIN DE PLACE Voir également Antoine Hokayem, *Daad Bou Malhab Atallah*, L'Harmattan, Paris, 2004 ; Jean Charaf, *Documents diplomatiques français relatifs à l'histoire du Liban et de la Syrie à l'époque du mandat français*, tome 1. *Le Démantèlement de l'Empire ottoman et les préludes du Mandat, 1914-1919*, Éditions universitaires du Liban/L'Harmattan, Beyrouth/Paris, 2004 ; Georges Corm, *Le Liban contemporain. Histoire et société*, La Découverte, Paris, 2003 (rééd. en poche : La Découverte, 2005).
- 7 Charles-Robert Ageron, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, PUF, Paris, 1968, 2 tomes. Voir également Benjamin Stora, *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, La Découverte, coll. « Repères », Paris, 1993.
- 8 Paul Dresch, *A History of Modern Yemen*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- 9 Voir Ernest Gellner et Jean-Claude Vatin (dir.), *Islam et politique au Maghreb*, Éditions du CNRS, Paris, 1981.
- (10) لم يمنعه ذلك، في كانون الثاني عام 1974، حين كانت صحته العقلية متدهورة من دون شك، من توقيع اندماج عاجز مع ليبيا "القذافي"، في إطار وحدة تعود له رئاستها في الحقيقة.
- (11) انظر خصوصاً سهر بلحسن <[إرث بورقية القمعي] > Souhayr Belhassen, « Les legs bourguibiens de la répression », in Michel Camau et Vincent Geisser (dir.), *Habib Bourguiba, la trace et l'héritage*, op. cit., p. 391 sq : "عارض بورقية صالح بن يوسف الذي دعا لإقامة تونس مستقلة تماماً، وجزء لا يتجزأ من "الأمة العربية" ورأسخة بعمق في الإسلام. [...] أخذت ممارسة القمع بُعداً استثنائياً بمناسبة الانشقاق اليوسفي" (قتل أربعين "متمرد").
- 12 Voir Olivier Carré, *Le Nationalisme arabe*, Fayard, Paris, 1993.
- (13) في المغرب عموماً، والجزائر خصوصاً، يجب ضمن هذا السياق تقوم دور المرجعية البربرية المعقدة. في محيط مناسب للعديد من التلاعبات الحكومية، استطاعت، أحياناً ولكن ليس دائماً بالتأكيد (أتى العديد من الزعماء الإسلاميين من المناطق الناطقة بالبربرية)، أن تلعب هي أيضاً دوراً "منافساً" للمرجعية الدينية وبالتالي للتعبئة الإسلامية.
- 14 François Burgat et André Laronde, *La Libye*, PUF, coll. « Que sais-je », Paris, 2003.

- (15) "الانتخابات الرئاسية التعددية الأولى" التي نظمتها القاهرة في أيلول 2005 لإضفاء الشرعية على الولاية الخامسة لحسني مبارك هي مثال واضح على ذلك.
- (16) ولكن حيث لم يتقدم في أيلول عام 1999 "للانتخابات الرئاسية الأولى بالاقتراع العام في الجمهورية الوحيدة في جزيرة العرب سوى مرشح واحد ضد الرئيس علي عبد الله صالح . . ومن حزه نفسه.
- 17 Voir Pierre-Jean Luizard *La Question irakienne*, Fayard, Paris, 2002.
- (18) التي أعطى عنها رواية غير معروفة جيداً من الداخل أحد القائمين بالثورة، محمود عبد الحكيم، "الثورة الإسلامية الجهادية في سورية"، (جزآن).
- 19 Voir Walid Charara et Frédéric Domont, *Le Hezbollah : un mouvement islamo-nationaliste*, Fayard, Paris, 2004 ; et Judith Palmer Harik, *Hezbollah. The Changing Face of Terrorism*, I.B. Tauris, Londres, 2005. Cette auteure étudie la « transformation » d'une « milice radicale » en un parti *mainstream* ; elle souligne par ailleurs la capacité du Hezbollah à recueillir des soutiens en dehors de la communauté chiite ou même musulmane.
- 20 Voir Jean-François Legrain et Pierre Chenard, *Les Voix du soulèvement palestinien. Édition critique des communiqués du Commandement national unifié et du Mouvement de la résistance islamique*, Centre d'études et de documentation économique, juridique et sociale (CEDEJ), Le Caire, 1991 ; Graham Usher, « The new Hamas : between resistance and participation », <Merip Online>, 21 août 2005.
- (21) ولكن كلا بالتأكيد، كما يؤكد باسكال مينوريه (Pascal Minoret)، "بتصدير" الوهابية إلى العالم: "توعاً ما من المناسب أكثر الحديث عن "عولمة الإسلام السعودي" للقول بأن العالم انتشر في الإسلام السعودي (وليس أن الإسلام السعودي انتشر في العالم) " [بباسكال مينوريه، *اللفظ السعودي*] / Pascal Ménoret, *L'Énigme saoudienne*, op. cit., p. 82.
- (22) إحدى الهجرات السابقة هي بالتأكيد نفي محمود الزبيرى، المشارك في تأسيس حركة اليمنيين الأحرار، والمقرب هو نفسه من الإخوان المسلمين، إلى الباكستان الوليدة، من 1948 إلى 1952، غداة فشل الثورة الدستورية. وقد شارك هناك، عام 1951، في المؤتمر الافتتاحي للمجلس الإسلامي العالمي، الأداة الأخرى للمقابلة الدولية للحساسيات والتجارب "الإسلام السياسي".
- 23 Voir Xavier Bougarel et Nathalie Clayer (dir.), *Le Nouvel Islam balkanique. Les musulmans, acteurs du postcommunisme, 1990-2000*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001.
- 24 Dont certains salafis sont particulièrement friands : refusant de se laisser photographier, ils préfèrent se passer de passeport et compensent leur impossibilité de sortir de leurs territoires nationaux en écoutant collectivement la voix de prédicateurs résidant dans d'autres pays que le leur.
- 25 Selon l'heureuse formule documentée par Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2002.

(5) أسرار البحر الأحمر . . ص (91-104)

- (1) محمد قحطان هو أحد زعماء "التجمع اليمني للإصلاح" الذي أنشأه الإخوان المسلمون في اليمن عام 1990؛ مقابلة مع المؤلف، صنعاء، 2003.

- 2 Voir Joseph Chelhod (dir.), *L'Arabie du Sud, histoire et civilisation*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1985 (tome 1 : Le peuple yéménite et ses racines ; tome 2 : La société yéménite de l'Hégire aux idéologies modernes ; tome 3 : Culture et institutions du Yémen) ; Paul Bonenfant (dir.), *La Péninsule arabe aujourd'hui*, Éditions du CNRS/CEROAC, Paris, 1982 (2 tomes) Fred Halliday *Arabia Without Sultans*, Saqi books, Londres, 2002.
- (3) الذي كان يضم عند الوحدة عام 1990 ثلاثة أضعاف عدد سكان الجنوب.
- 4 Voir *Les Mémoires d'Ahmed Mohamed Nu'man*, texte (en arabe) édité par Ali Zayd, CEFAS/CAMES/Madbouli, Sanaa/Beyrouth/Le Caire, 2004 (en langue arabe). Sur l'iconographie de cette période de la modernisation yéménite, voir François Burgat (dir.), *Le Yémen vers la République (1900-1970). Iconographie historique du Yémen*, CEFAS, Beyrouth/Sanaa, 2004.
- 5 Leigh Douglas, *The Free Yemeni Movement, 1935-1962*, op. cit.
- (6) يذكر محمد الأحنف قائلاً: "البعض معروفون جيداً، مثل الأفغاني والكواكي وشكيب أرسلان والآخرين معروفون بصورة أقل مثل الفلسطيني م. علي طاهر والتونسي عبد العزيز الثعالبي (مؤسس الحزب القومي الدستوري). لم يكن مجال عملهم يقتصر على مسقط رأسهم، لكنه كان يغطي كل المناطق التي تدعوهم إليها الصدفة أو ضرورة النضال" Mohamed Al-Ahnaf, « Al-Fudhayl al-Wartilânî, un Algérien au Yémen : le rôle des Frères musulmans dans la Révolution de 1948 », *Chroniques yéménites*, 1999, CEFAS, Sanaa (<cy.revues.org>). Voir également François Burgat et Marie Camberlin, « Yémen : aux sources de la révolution républicaine », in Rémi Leveau (dir.), *Les Monarchies arabes, transitions et dérives dynastiques*, Institut français des relations internationales/Institut des études transrégionales/Université de Princeton, La Documentation française, Paris, 2002, pp. 121-140.
- 7 Pascal Ménoret, *L'Énigme saoudienne*, op. cit.
- (8) انظر مذكرات أحمد محمد نعمان. م س ذ.
- (9) انظر فرانسوا بورغا « Le Yémen islamiste entre universalisme et insularité », in Franck Mermier et alii (dir.), *Le Yémen contemporain*, op. cit., p. 221 sq. تذكر إحدى افتتاحيات مجلة التجمع اليمني للإصلاح، "النور"، بهذه العبارات، بعد ثلاثين عاماً، بهذه المرحلة: "لم يكن في ظن أحد أن ثورة 1962 يمكن أن تكون بعيدة عن الإسلام. [...] إلا أننا فوجئنا بعد الثورة يومين بسماع صوت "كافر" يرفع عقيرته في الإذاعة الوطنية مغنياً: "بعد الآن لن يحكم المتعصبون".
- 10 Franck Mermier et alii (dir.), *Le Yémen contemporain*, op. cit. ; Paul Dresch, *A History of Modern Yemen*, op. cit. ; Sheila Carapico, « Civil society in Yemen : a political economy of activism in Modern Arabia », *Cambridge Middle East Studies*, n° 9, Cambridge University Press, 1998.
- 11 François Burgat, « Dans l'engrenage de la guerre : la normalisation du Yémen », *Le Monde diplomatique*, février 2003.
- (12) حسين بدر الدين الحوثي هو ابن عائلة كريمة من شمال اليمن، ونائب سابق، ومن مؤسسي حزب "الحق" عام 1990، أخذ بقية تظاهرات المذهب الزيدي السياسية في الإطار الجمهوري. شجعه رئيس الحكومة عام 1997 على إنشاء جمعية (الشباب المؤمن)، التي كان ينتظر حتماً أن تقسم صفوف المعارضة الدينية. عام 2002، توترت علاقته بالنظام، أو بالأصح، بلغه النظام باستيائه، بسبب تحذير خطابه ضد السياستين الأمريكية

والإسرائيلية في المنطقة شيئاً فشيئاً. وبطلب من السلطات الأميركية، قام الجيش في حزيران عام 2004 بوضع حد لحملة التعبئة التي قام بها وأتهمه بالسعي إلى إعادة الإمامة القديمة. وبعد اختفائه في تشرين الثاني من نفس العام، إثر هجوم بغازات حربية على مغارة كان قد تحصن بها، خلفه والده في صراع أدى حتى الساعة إلى سقوط عدة مئات قتلى في صفوف الجيش وكذلك في صفوف "المتمردين".

(13) الشرعية التاريخية التي اكتسبها التيار الإسلامي منذ زمن طويل، عبر كفاحه ضد الإمامة أولاً (عام 1948)، ثم دعمه للجمهورية (وتعبئة زبيري وحزب الله للقبائل) ثم لنظام الرئيس علي عبد الله صالح (بالكفاح ضد "ماركسي" الجنوب قبل الوحدة وبعدها)، تجلّت في كون الإخوان، المقبولين في نظام المعارضة القانوني، والمنضمين إلى السلطة خلال فترة من الزمن، ظلوا حتى هذه المرحلة بعيداً عن المسجون وعن إغراء المعارضة الثورية (Ludwig Stiffl, « The Yemeni islamists in the process of democratisation », in Franck Mermier et alii (dir.), *Le Yémen contemporain, op. cit.*, p. 247; Jilian Schwedler, « The Yemeni Islah party : political opportunities and coalition building in a transitional polity », in Quintan Wiktorowicz (dir.), *Islamist Activism. A Social Movement Theory Approach*, Indiana University Press, (Bloomington, 2003).

(14) الوجه الرمزي لتدخلية الإخوان هو القومي الجزائري الفضيل الوارثيلاني. قدم مبعوث حسن البنا في نيسان 1947 باسم مفاوض وأصبح العامل الأساس لثورة 1948. وهو الذي كتب الميثاق المقدس، وهو وثيقة برنامجية لها قيمة الدستور يفترض أن تكون أداة إصلاح الإمامة (انظر: محمد الأحنف، «الفضيل الوارثيلاني، جزائري في اليمن»، م س ذ).

15 Notamment par Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères musulmans*, Gallimard, Paris, 1983 ; ou Olivier Carré, *Mystique et politique. Sayyid Qutb*, Presses de Sciences Po, Paris, 2002, p. 27 sq.

16 Voir notamment François Burgat et Mohamed Sbitli, « Les "Libres" yéménites, le courant réformiste et les Frères musulmans. Premiers repères pour l'analyse », *loc. cit.*

(17) محمد قحطبان، أحد زعماء حزب التجمع اليمني للإصلاح، الذي أنشأ الإخوان المسلمون عام 1999 في اليمن؛ مقابلة مع المؤلف، صنعاء، آذار 2003.

(18) في «الإسلام السياسي وجهاً لوجه»، اقترحت بشكل خاص فرضية أنه، "بجمع عملية التحديث مع العالم الرمزي للثقافة البدئية، تسمح [إعادة الأسلمة] بنشر هذه العملية التي كانت حكراً على النخب المدنية المثقفة، لتشمل كل المجتمع".

19 Abdelmalek Tayyib et François Burgat, « Muhammad Mahmūd Zubayrī et la fondation du Parti de Dieu », *Chroniques yéménites 1998-1999*, CEFAS, Sanaa, 2000, pp. 63-65.

(6) الإخوان والسلفيون . . ص (105-118)

1 Voir Gilles Dorronsoro, *La Révolution afghane. Des communistes aux talebâns*, Karthala, Paris, 2000.

- 2 Voir Karin Kneissel, « Il faut distinguer entre le terrorisme et la résistance » (suivi d'un entretien avec Hassan Nasrallah, « La nouvelle question d'Orient »), *Confluences Méditerranée*, n° 49, mai 2004.
- 3 Sur la vision du leader sunnite libanais, voir notamment Fathi Yakan, *Islamic Movement Problems and Perspectives*, American Trust Publications, Indianapolis, 1984 ; *Que signifie mon appartenance à l'Islam*, Tawhîd, Lyon, 1999.
- 4 على الأرضية المزدوجة للتحديث أو الراديكالية السياسية، من الصعب إثبات نوعية هيكلية للعالم الشيعي الإيراني أو للمكونات الشيعية في المشهد السياسي اللبناني والعراقي والسعودي واليميني. إذا كانت لا تزال هناك توترات أصولية (ولا تزال وسائلية، وخاصة في العراق)، ففي كل مكان يمكن تأكيد الجسور السياسية والتقارب الثقافي أو حتى المذهبي مع السنة. من أجل مثال يميني على أنماط التواصل بين الطوائف، انظر > Samy Dorlian, *Les Filières islamistes zaydites au Yémen : la construction endogène d'un universel politique*, mémoire pour le master de politique comparée, IEP Aix-en-Provence, 2005.
- 5 لا تعود مشاركة الإخوان المسلمين في المجلس النيابي الجزائري إلا للقطيعة التي حدثت باكراً جداً بين جبهة الإنقاذ الإسلامية وممثلهم، محفوظ نحناح (مؤسس حركة حماس)، وأن هذا الأخير فضل، للخروج من عزلته، التي شهدت بها مرتين صناديق الاقتراع في حزيران وكانون الأول عام 1990، أن يتفق بسرعة مع النظام العسكري.
- 6 Dont les pages de conclusion ont été traduites en français par Jean-Pierre Milelli et commentée par Stéphane Lacroix, précédées d'une utile biographie de l'auteur, dans : *Al-Qaida dans le texte*, présentation de Gilles Kepel, PUF, Paris, 2005. Voir également Dominique Thomas, *Les Hommes d'Al-Qaida*, Michalon, Paris, 2004 ; *Le Londonistan, la voix du jihâd*, Michalon, Paris, 2003.
- 7 كما تشهد بذلك التوترات داخل التيار اليميني، حيث انتُخبت عدة نساء للمناصب القيادية في حزب الإصلاح، ولكن حيث ترشيحهن للانتخابات ليس بعد في جدول الأعمال.
- 8 كما اقترحت القيام به في «الإسلام السياسي وجهاً لوجه»، معتبراً هذا التحديث نتيجة تطور نوع من السياسي المستقل المرغم مسبقاً على الاعتراف بمطالب الديمقراطية (مأسسة أنماط انتقال السلطة، وتحديد اللجوء إلى عنف الحكومات القمعية، وتأكيد المساواة في الحقوق للأقليات الطائفية، وتأكيد استقلال المرأة ضمن الحيز الأسري ودخولها الساحة العامة مهنيًا وسياسيًا، إلخ..).
- 9 انظر مثلاً يوسف القرضاوي > Yusuf Al-Qaradawi, *Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase*, Awakening Publications, Swansea, 2000 «. يتحدث فيه خصوصاً داعية القناة القطرية، ومدير موقع <إسلام أونلاين> عن خلافه مع الانحرافات الارتكاسية للقطبية والتظاهرات الأساس للتيار الحرفي السلفي منتسباً لابن تيمية، الذي يعتقد أنهم يجهلون.
- 10 حتى لو كنا نجد أثرهم آنفاً: وهكذا يشرح المثقف المصري محمد عمارة أنه فضل الانضمام إلى حزب "مصر الفتاة" على الانضمام للإخوان المسلمين الذين يرى أنهم لم يكونوا انتقاليين بما فيه الكفاية في قراءاتهم.
- 11 Voir Xavier Ternisien, *Les Frères musulmans*, Fayard, Paris, 2005.

- 12 Voir notamment Patrick Haenni, « L'islam branché de la bourgeoisie égyptienne », *Le Monde diplomatique*, septembre 2003.
- 13 Voir : Nadia Yassine, *Toutes voiles dehors*, Alter Éditions, Épinay-sur-Seine, 2003 (et Le Fennec, Casablanca, 2003) ; Malika Zeghal, *Les Islamistes marocains. Le défi à la monarchie*, La Découverte, Paris, 2005 ; Mounia Bennani-Chraïbi, Myriam Catusse, Jean-Claude Santucci (dir.), *Scènes et coulisses de l'élection au Maroc. Les Législatives 2002*, Karthala, Paris, 2004 ; Frédéric Vairel, *Nouveaux contextes de mise à l'épreuve de la notion de fluidité politique : l'analyse des conjonctures de basculement dans le cas du Maroc*, thèse pour le doctorat de sciences politiques, IEP, Aix-en-Provence, 2005.
- 14 Voir Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, *op. cit.* ; Stéphane Lacroix, « Between islamists and liberals : Saudi Arabia's new "islamo-liberal" reformists », *Middle East Journal*, vol. 58, n° 3, 2004, p. 352.
- 15 Voir Jocelyne Cesari, *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*, La Découverte, Paris, 2004 ; Tariq Ramadan, *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'Islam*, Sindbad, Paris, 2003.

16 تنوع المجالات التي تجلت فيها ردود الفعل على هذا الاقتراح - تحفظ أو إدانة المبادئ أكثر من التأييد - التي أتت من العالم الإسلامي تشكل تحليلاً جيداً لقراءة مدى وحدود الديناميكيات الإصلاحية الجارية. أجاب طارق رمضان على التلميحات المسيئة لكل هؤلاء الذين، في أوربة، لاموه على أنه استبدل تطبيق الشرع القرآني بمهلة مذكّرين بأن هذا هو نفس التعبير الذي استخدمه جاك شيراك بمناسبة تطبيق الحكم بالإعدام في العالم: «مهلة جاك شيراك النبيلة»، و«مهلة طارق رمضان البغيضة»: خطاب مزدوج، أو إصغاء مزدوج (مقال موجود خصوصاً على موقعي <oumma.com>، <tariqramadan.com>).

- 17 Pascal Ménoret, « Le wahhabisme, arme fatale du néo-orientalisme », *loc. cit.*
- 18 Voir *supra*, chapitre I ; et François Burgat et Mohamed Sbitli, « Les "Libres" yéménites, le courant réformiste et les Frères musulmans. Premiers repères pour l'analyse », *loc. cit.*

19 مقبل بن هادي الوادي، «المخرج من الفتنة، م س ذ، ص 20».

20 ولد عام (1938 م)، وتقرّب في البدء من الإخوان ومن زعيمهم عصام العطار أثناء دراسته الحقوق في دمشق (1963، 1968) قبل أن يدرّس في المملكة السعودية في حلقة الأرقم. وعندما ترك الكويت عام 1984 اتصل من الإخوان المسلمين، وتقرّب من السلفيين قبل أن يقطع علاقاته الجديدة ويؤسس ضمن التيار السلفي نفسه اتجاهًا إصلاحياً أصيل من برمنغهام في بريطانيا مجلة «السنة».

21 وهو خصوصاً مؤلف «الحد الفاصل بين الإيمان والكفر، نشر دار الإيمان، الإسكندرية»، و«العمل السياسي عند المسلمين».

22 كتب جان لوي تريو بشأن أخوية السنوسي: لم تكن أي أخوية إسلامية موضع مراقبة وعدائية مستمرة بنفس القدر من قبل الإدارة والصحفيين الفرنسيين. إنّ وسواس السنوسية، والتشهير بهذه الأخوية، ثم الكفاح الصريح ضدها تحتل في السلوك الاستعماري مكاناً خاصاً > Jean-Louis Triaud, *La Légende noire de la*

Sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930), Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995, (tome 1, p. 2).

- 23 Yosri Fouda et Nick Fielding, *Les Cerveaux du terrorisme*, Rencontre avec Ramzi Binalchibh et Khalid Chcikh Mohammed, numéro 3 d'Al-Qaïda, Le Rocher, Paris, 2003.
- 24 Pour reprendre l'expression heureuse proposée et documentée par Alix Philippon, « Le soufisme : l'invention paradoxale d'une nouvelle modernité politique en islam ? Le cas du Minhaj-ul Quran pakistanais », mémoire pour le DEA de sciences politiques, IEP, Aix-en-Provence, 2004. Alix Philippon a mis en évidence le caractère intriqué et changeant des liens entre soufisme et action politique. Voir également sur ce même terrain, mais à propos du Yémen, Amira Kotb, « La Tariqa Ba'Alawiyya et le développement d'un réseau soufi transnational », mémoire pour le DEA de sciences politiques, IEP, Aix-en-Provence, 2004.
- 25 Voir notamment Anne-Marie Schimmel, *Le Soufisme, ou les dimensions mystiques de l'islam*, Cerf, Paris, 1996.

(7) الراديكالية الإسلامية . . ص (119-132)

- 1 Thomas H. Kean, Lee H. Hamilton et alii, *The 9/11 Commission Report. Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States Report*, chapitre 12, p. 382.
- 2 Cité par Yousri Fouda et Nick Fielding, *Les Cerveaux du terrorisme*, op. cit.
- 3 L'éditorialiste Alain Duhamel l'a traité pour sa part de « bateleur » ; le député socialiste Julien Dray a dit publiquement son souhait de « lui mettre son poing sur la gueule » ; etc.
- 4 Amman, entretien avec l'auteur, mars 1990.
- 5 Cité par Pascal Boniface, *Vers la quatrième guerre mondiale ?*, Armand Colin, Paris, 2005.

(6) عدّد أوغاريت يونان الحدود المدهشة للغة الشعبية في هذا المجال «أوغاريت يونان، كيف نتراب على الطائفية، دار الجديد، بيروت، 1997».

(7) Robert A. Pape, *Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide* > *Terrorism*, Random House, New York, 2005. عن بواعث المرشحين "للموت من أجل الانتصار"، انظر أيضاً فيلم (الجنة الآن) الواقعي للغاية، لهاني أبو أسعد (أيلول 2005)، ذا المصادقية الأكبر من العديد من منابر أو تحقيقات البعض من (صحفيينا المحققين / journalistes d'investigation) أو سائر المبعوثين الخاصين/ (envoyés spéciaux).

(8) مثال رمزي بين ألف، المجاهرة بالرأي لألكسندر أدلر (Alexandre Adler)، التي وردت في مقدمة هذا الكتاب. يوضح فيها أحد أكثر كتاب الافتتاحيات رواجاً في فرنسا تفضيله بهدوء لوجود «ديكتاتوريات مستترة بقدر الإمكان، أو حتى غير مستترة بالمرّة، في مصر وفي المملكة السعودية»، على أنتصار الإخوان المسلمين في انتخابات حرة، تسمح لهم بوضع شخص «مثل طارق رمضان وزيراً للثقافة» (Le Figaro, 6 septembre 2004).

8) من سيد قطب على محمد عطا . . ص (133-156)

- (1) التي أراد العديد من الخبراء طويلاً تصديق، وجعل الآخرين يصدقون، ألقاها " تفسر " السرعة التي كانت المعارضة الإسلامية تنتشر بها خلال التسعينيات.
- (2) أسامة بن لادن: رسالة إلى الشعب الأمريكي، تشرين الثاني، 2004.
- 3 Voir Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamiques dans l'Égypte contemporaine*, La Découverte, Paris, 1984 (rééd. : Seuil, Paris, 1993).
- 4 Voir Olivier Carré, *Mystique et politique. Le Coran des islamistes, lecture du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical (1906-1966)*, Cerf, Paris, 2004.
- (5) يحيى ميشو، مدرس في كلية اللاهوت في جامعة أكسفورد، يدحض تفسيرات ابن تيمية التي يقبلها كافة الإسلاميين، وخاصة تلك التي أشاعها عبد السلام فرج (انظر > Yahya Michot, *Mardin, hégire, fuite du péché et demeure de l'islam et Ibn Taymiya*, Mécéance et Pardon, Al-Bouraq, Beyrouth, 2005).
- 6 William E. Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, E.J. Brill/Leiden, New York/Cologne, 1996.
- (7) كتب هذا النص في 25 تشرين أول 1965 في سجن القاهرة العسكري. طبع منذ ذلك الحين عدة مرات بشكل كتيب (80 صفحة) دون تاريخ أو مكان الطبع. وهو متوفر باللغة العربية على الإنترنت. في هذا النص الذي كتب ردًا على استجوابات جهاز الأمن وبناء على طلبهم، ذكر خاصة بوضوح تاريخ انتساب قطب للإخوان المسلمين (1953)، وهو موضوع جدال طويل بين مفسريه المعتادين. يمكن أن يكون هذا النص الذي وثقه الشخص المجهول الذي قدم له بنشر كتابه قطب بخطه، قد اختصر منه عدة مقاطع أو صفحات، وخاصة تلك التي تصف الوسائل التي لجأ إليها معذبه لحمله على الكلام. (Olivier Carré, le plus averti des lecteurs français de Qutb, en mentionne certes l'existence, mais sans vraiment toutefois l'exploiter (voir Olivier Carré, *Mystique et politique*, op. cit., p. 23). Voir également : William E. Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism*, op. cit. ; Ibrahim Abu Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, State University of New York Press, New York, 1996).
- (8) إلى العديد من التفسيرات السردية أكثر منها علمية لهذه التسمية يمكن أن نضيف تلك القائلة أن مسقط رأس زوجة بن لادن الأخيرة هو قرية كبيرة بحينة تقع شمال مدينة تعز وسميت من زمن بعيد "القاعدة". وإلى فترة قريبة كان ناسحو القاعدة يحكون القوطة (قطعة قماش يحيط بها الرجال وسطهم) المزينة برسم طائرات تصطدم بأبراج مانهاتن.
- 9 Voir François Burgat, « La machine à fabriquer des poseurs de bombes », *Libération*, 30 octobre 1995.
- 10 Cité par Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères Musulmans*, op. cit.
- (11) إلى هؤلاء الفتية الذين كنت أتخيل أنهم يولدون الآن والذين اكتشفت بعدئذ أنهم موجودون حقاً، يناضلون في سبيل الله دون خوف على أموالهم أو أنفسهم.

- (12) أظهرت رواية بريطانية متلفزة بكل الواقعية اللازمة مرحلة قمع الإخوان لإدخالها في سياق صنع جيل القاعدة (Adam Curtis, *The Power of Nightmares. The*) (Shadows in the Caves, BBC, première diffusion janvier 2005).
- (13) سأله صلاح دسوقي، أحد أول مستجوبيه: بكل ما تعرفه، كيف تجرؤ على القول [إن محاولة اغتيال ناصر] لم تكن سوى تمثيلية؟. «لا أقول إنها تمثيلية، أقول إنها اصطُنعت وأن أصابع أجنبية متورطة فيها». ويشرح أنه حاول، خلال إقامته في سجن طرة، أن يحقق في الظروف الحقيقية للمحاولة لدى مقرين من الذي قام بها، محمود عبد اللطيف، الذين صرحوا له جميعاً أن القضية بقيت من دون تفسير بنظرهم.
- (14) يعزى ابتكار استراتيجية "الأسلمة من الأعلى" بالإجماع لقطب لمقابله بالذين يؤيدون فكرة "الأسلمة من الأسفل"، التي يبدو أنه لم يفصل عنها تماماً أبداً.
- (15) لم نكن نستطيع أن نرد إلا بطريقة مماثلة، لأن الإسلام يحرم تعذيب النساء والأطفال أو تجويعهم. حتى إن على الدولة تلبية حاجات زوجات وأولاد المحكومين بالإعدام. بالتالي لم يكن لدينا وسائل شرعية أخرى على الصعيد الديني سوى القتل، أولاً للاحتجاج على الاعتداء وعدم إضعاف الحركة الإسلامية وأعضائها، ثم لمحاولة إنقاذ [...] أكبر عدد ممكن من الفتيّة المسلمين المنخرطين، ضمن جيل كامل متساهل، منحل، منحرف في سلوكه ومواقفه".
- (16) أسامة بن لادن، "بيان للحكام السعوديين"، 16 كانون الأول 2004.
- (17) منتصر الزيات، أمين الظواهري كما عرفته، منشورات دار مصر المحروسة، القاهرة، 2002) الترجمة الإنجليزية: "الطريق إلى القاعدة. حكاية المساعد الأمين لبن لادن"، منشورات بلونو (Pluto، لندن، 2004).
- (18) وهكذا أعطى موعداً لأحد أشد حلفائه إخلاصاً، العسكري السابق عصام القمري، في ساحة "كيت كات" الشهيرة في ضاحية أمبابة الشعبية، حيث كان يعرف أن بانتظاره كميناً من الأمن المصري.
- (19) أوردها لورنس رايت «The man behind» Rapporté par Laurence WRIGHT, «Bin Laden», *The New Yorker*, 16 septembre 2002 ; cité par Stéphane LACROIX, in *Al-Qaida dans le texte, op. cit.*, p. 228 انظر أيضاً الكتاب الأسود، تعذيب المسلمين في عهد حسني مبارك، الذي كتبه الظواهري لاحقاً والمتوفر على الإنترنت «الكتاب الأسود، قصة تعذيب المسلمين في عهد حسني مبارك».
- (20) Michael Scheuer, *Imperial Hubris*, op. cit.
- (21) خلال صيف عام (1971 م)، أمضى بن لادن فترة تدريب على اللغة الإنجليزية في معهد باكسفورد ومارس إحدى هوايات الطلاب المائة المفضلة. كما وصفه بعض من كان قريباً منه في أفغانستان بماو للكرة الطائرة. إحدى أفضل سير حياته كتبها جستن رندل Jonathan Randal, *Oussama : la fabrication d'un terroriste*, Albin Michel, Paris, 2004. خطبه أو كتاباته (ومنها المقابلة مع محطة (CNN) أو للصحفي البريطاني روبرت فيسك) متوافرة بسهولة بالغة باللغة الإنجليزية على الإنترنت. النسخ العربية تخرب باستمرار. بعد 11 أيلول، بيعت تسجيلات بياناته في شوارع صنعاء، حتى حصلت سفارة الولايات المتحدة على منع بيعها العلني.

يجب بالطبع مطابقة ترجمات بياناته بحذر. فمن الوارد وجود تصريحات مزورة، كبعض الفتاوى التي تأمر بمهاجمة الشيعة بالتحديد والمعوزة إلى أبي مصعب الزرقاوي (الاسم الحركي لمقاتل أردني يعتبر أحد زعماء المقاومة السنية في العراق، والذي يقال أنه تحالف مع بن لادن)، طرحها للتداول كل هؤلاء الذين، في العراق وفي الولايات المتحدة والشرق الأوسط، يتمنون تقسيم المعارضة العراقية أو التشنيع عليها. ولا يجب أن ننسى تفوق المخابرات الجزائرية في هذا المجال، بمساعدة بعض نظرائهم الأجانب، لتجريم معاضيتهم.

(22) أحد أكثر النصوص شرحاً في هذا الموضوع هو حتماً "رسالة إلى الشيخ بن باز"، في كانون الأول 1994. كان ابن باز أحد كبار علماء الدين السعوديين، مرجع السلفيين ومع ذلك صاحب كراسات متنوعة تنتقد ابن لادن وصاحب كل أنواع الضمانات المعطاة لأصحاب السلطة السعوديين. يبدى نص الرسالة أنه، حتى كانون الأول 1994، بقيت استراتيجية بن لادن تجاه علماء الدين السعوديين المقربين من السلطة في نخانة النقد الجامل والمطالبة بالإصلاح أكثر منها في نخانة المجاهمة. فضلاً على ذلك حدد بن لادن في بلاغه الأخير في كانون الأول 2004 أن معركة أنصاره في المملكة السعودية مقتصرة على المصالح الأميركية: لم يبدأ المجاهدون بعد النضال ضد الحكومة في بلاد الحرمين الشريفين. وإذا قاموا بذلك، سيبدؤون بالتأكيد من رأس الكفر، أي: حكومات الرياض.

23 Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, op. cit. ; Madawi Al-Rasheed et Robert Vitalis, *Counter-Narratives. History, Contemporary Society and Politics in Saudi Arabia and Yemen*, Palgrave, New York, 2004 ; Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

(24) بنظر بن لادن، مثل فهد الذي أدخل عام (1990 م) حاكماً أجنبياً كافراً (والد جورج بوش) إلى بلاد أراضيه الإسلامية المقدسة، كان أبو رغال دليل أبرهة، الملك الكافر، عندما قاد حملة فاشلة ضد مكة محمد عام (670 م). اشتهر قبره بأنه مكان المرجم. يرجع بن لادن كثيراً إلى هذه الرسالة إلى الملك فهد (التي يجب تمييزها من (بيان إلى الحكام السعوديين) الذي نشر في (16 كانون أول 2004) على موقع <jihad> (unspun) بصفتها (البيان 17).

(25) ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً (سورة النساء).

(26) بيان إلى النظام السعودي، كانون الأول 2004.

27 Interview de Robert Baer, *The Atlantic*, 29 mai 2003 (cité par Pascal Ménoret dans la version anglaise de *L'Enigme saoudienne*, Zed Books, Londres, 2005).

28 Jean-Michel Foulquier, *La Dictature protégée*, Albin Michel, Paris, 1995.

29 Interview citée de Robert Baer.

(30) منذ القرن الرابع عشر، كان الفكر الإسلامي الكلاسيكي يميز، في المجال الديني، بين "العقلي" و"المذهبي". وهكذا كان ابن تيمية يفرق بين ما كان يدعو "المستويات الثلاث، العقلي، والمذهبي، والشرعي"، والديني: "تقصد بالعقل ما يتفق عليه أتباع المنطق، من نسل آدم، سواء أنزل إليهم في كتاب أم لا > textes spirituels d'Ibn Taymiyya, *Raison, confession*,

loi : une typologie musulmane du religieux, présentés et traduits de l'arabe par

(Yahya Michot, <www.muslimphilosophy.com>).

31 Voir notamment Jason Burke, *Al-Qaida. La véritable histoire de l'islam radical*, La Découverte, Paris, 2005 ; ou Yosri Fouda et Nick Fielding, *Les Cerveaux du terrorisme*, op. cit.

32 تصل لدى عطا، خلافاً لبن لادن أو أعضاء آخرين من جماعته كما هو شائع، إلى عداوة واضحة للمرأة، ظن البعض أنه يمكن تفسيرها بمثلية جنس كامنة.

(9) من المخاوف الموروثة إلى المخاوف المستقلة . . ص(157-180)

(1) كان يوجه الحديث إلى المشاركين في ندوة حول العلاقات الأوروبية، المغربية، بصفته مسؤولاً عن إحدى مبادرات الأمم المتحدة للرئيسة من أجل التقارب بين شمال وجنوب البحر الأبيض المتوسط.

2 Bernard Lewis, *The Crisis of Islam*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 2003, p. 107.

(3) سنعتبر أن "الغاليين المسلمين"، "فرنسيي الأصل" معتققي الإسلام، لا يلعبون حتى الساعة سوى دور هامشي في تمثيله.

4 Voir notamment François Gèze et Salima Mellah, « Crimes contre l'humanité », postface à l'ouvrage de Nesroulah Yous, *Qui a tué à Bentelha ? Algérie, chronique d'un massacre annoncé*, La Découverte, Paris, 2000, p. 281 sq.

5 Habib Souaïdia, *La Sale guerre*, La Découverte, Paris, 2001.

6 Mohammed Samraoui, *Chroniques des années de sang. Comment les services secrets ont manipulé les groupes islamistes*, Denoël, Paris, 2003.

7 Lounis Aggoun et Jean-Baptiste Rivoire, *Françalgérie : crimes et mensonges d'États*, La Découverte, Paris, 2004.

8 Honorables exceptions : *Le Canard enchaîné*, *Les Inrockuptibles*, *Libération* ou *Politis* (voir Lounis Aggoun, « Omerta sur un livre ou la presse française à la sauce bananière », *Le Croquant*, n° 43, octobre 2004, pp. 110-114).

(9) أكثر الدراسات اكتمالا وأفضلها توثيقاً حتى اليوم حول تلاعب أجهزة الاستخبارات السرية الجزائرية بالجماعات الإسلامية المسلحة هي دراسة الصحفية سليمة ملاح (Salima

Mellah, *Le Mouvement islamiste algérien entre autonomie et manipulation*,

.<CJA/TPP, <www.algerie-tpp.org/tpp/pdf/dossier_19_mvt_islamiste.pdf>

10 Mohammed Samraoui, *Chroniques des années de sang*, op. cit., p. 94.

11 Salah-Eddine Sidhoum et Algeria-Watch, *Algérie, la machine de mort. Un rapport sur la torture, les centres de détentions secrets et l'organisation de la machine de mort*, octobre 2003, <www.algeria-watch.org>.

(12) تعاونٌ مؤكدٌ في مذكرات المدير السابق لـ (DST) إيف بونيه (Yves Bonnet)، الذي يذكر بهذه العبارات لقاءه مع سماعين العماري، الذي أصبح بعد عام (1992 م) أحد المنظمين الرئيسيين للتعذيب والقتل الجماعي: ضمن فخامة فندق كريون (Crillon) وسريته صادفت للمرة الأولى، في خريف عام (1984 م)، الشائلي المتلازم الذي يشكله العقيد الأكحل آيات والمقدم سماعين العماري. وهذا هو اللقاء الأول بين الأجهزة

الجزائرية والفرنسية منذ الاستقلال، ووجدنا فوراً الكلمات التي تقرب، وهذا التواطؤ الذي لا يجب نسيانه أبداً. [...] عقدنا تحالفاً، [...] وبدأنا صداقة [...]. لم يتم أبداً تطوير صلة تمثل هذه السرعة (Yves Bonnet, *Contre-espionnage. Mémoires d'un patron de la DST*, Calmann-Lévy, Paris, 2000, p. 339).

13 Pierre Bourdieu, « L'intellectuel négatif », *loc. cit.*

14 Voir notamment Lounis Aggoun et Jean-Baptiste Rivoire, *Françalgérie : crimes et mensonges d'États*, *op. cit.* Sur un autre modèle de la relation perversie entre environnement occidental et régime illégitime, voir Jean-Michel Foulquier, *Arabie saoudite, la dictature protégée*, *op. cit.*

15 ولكن كذلك أحد أكثر الجنرالات الجزائريين دموية، الجنرال خالد نظار، الذي صرح لصحيفة الوطن بما يلي: لقد أظهروا الحقيقة بشجاعتهم. وأكد «شجاعة وقناعة هؤلاء الرجال» وأولاهم «احترامه الكبير» و«اعتباره الفائق» (ذكرها جان بيير توكوا Jean-Pierre Tuquoi, « Les succès de communication du pouvoir algérien », *Le Monde*, 20 février 1998).

إلا أن برنار هنري ليفي (Bernard Henri Lévy) علّق برباطة جأش على إعادة طبع "تحقيقه" الجزائري المدهش في كتاب نشر عام 2004 (وبشكل شديد الوضوح) عنوانه «[نكسات] / *Récidives*»: هناك احتمال الوقوع في الخطأ. هناك مجازفة الدحض الاسترجاعي، عندما تعيد طبع نصّاً مثل هذه التحقيقات العائدة لعام 1992 في الواقع [1998]، في الجزائر. حسناً، الأمر كذلك. لا أسحب اليوم شيئاً من التحليل الأساس الذي كان الإسلاميون تبعاً له مسؤولين عن المجازر. حتى لو كنت أميل، بالاسترجاع، إلى التفكير بأنّ ربما أقللت من اعتبار إمكانية استخدام السلطة العسكرية للوسائلية تجاه هؤلاء الإسلاميين (برنار هنري ليفي: تستطيع أن تقول الحقيقة لهمجي، ذلك لن يقلل من مصيئته، مقابلة مع آني ليفي-ولارد Annette Lévy-Willard, *Libération*, 24 avril 2004). حول شبكة التأثير الإعلامي لبرنار هنري ليفي، انظر خصوصاً سيرج حلّيمي Serge Halimi، «هذا يجري منذ خمس وعشرين سنة»، لوموند دبلوماسيك (Le Monde diplomatique, 01.1003).

16 Edward Saïd, *Culture et impérialisme*, Fayard/Le Monde diplomatique, Paris, 2000.

17 مثل العمل الممتاز لحل رموز الخطاب المتلفز الفرنسي حول الإسلام الذي يقوم به منذ ثلاثين عاماً (ليس عن هذا البرنامج الخاص، ولكن عن برامج أخرى من نفس النوع) Thomas Deltombe, *L'Islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, La Découverte, Paris, 2005.

18 وكذلك في الحقيقة دكتوراه فخرية رأت جامعة لوفان لانوف (Louvain-la-neuve) أن عليها منحها إياها، ثبت إن كانت هناك حاجة لذلك، تفوق قدرة إدارات الطغمة الحاكمة على التواصل والسذاجة المؤسفة لبعض مسؤولي مؤسسة جامعية كبيرة. انظر خصوصاً «Abbas Aroua, *Horroris Causa : le féminisme à l'heure de la Sainte éradication*, Hoggar, Genève, 2002. كتب بيير غيار (Guillard Pierre)

:"خالدة مسعودي، التي يحاول هذا الكرّاس رسم صورتها كانت مع آخرين السبب اللامسؤول ولكن المفزع لموت كثير من الرجال وكم أفواه النساء. راهنت علي أن الغرب سيخلق بالعنف عالماً على مزاجه. إذا لم تنته بالفشل، ستغدو الجزائر وهماً".

19 *Le Monde*, 21 mai 2001.

20 Abdelwahab Meddeb, *La Maladie de l'islam*, Seuil, Paris, 2002.

(21) عنوان مقال يقوّض فيه آدم قطز براعة طريقة العمل الفكري والسياسي لفؤاد عجمي، الذي يشكّل في الولايات المتحدة نموذج "المفكر-الستار" والذي لا يجد له مبدعاً سوى "مراعاة السلطة". وعجمي من أصل لبناني شيعي، أصبح تدريجياً أكثر المتحمسين لدعم السياسة الخارجية للمحافظين الجدد. "رغم أنه لم يقدم شيئاً يذكر على الصعيد الأكاديمي، فهو ذو صلة بأهم وسائل الإعلام وتناقض أفكاره بكثرة. [...] ولا تنمائه العرفي علاقة بشهرته. فهو يؤمن له نوعاً من السلطة لا يملكه مناظرون آخرون غير عربيين مثل مارتين كريمير ودانيل بيبس" « Martin Kraemer et Daniel Pipes » (Adam Katz, « The native informant », *The Nation*, 28 avril 2003).

(10) غطرسة القوة . . ص (181-192)

1 Interviewés par Pascal Ménoret, qui résume leur point de vue en ces termes dans « Le cheikh, l'électeur et le SMS », *loc. cit.*

2 *Le Monde*, 3 juin 2002.

3 Jean Baubérot, *Laïcité, 1905-2005. Entre passion et raison*, *op. cit.*, p. 271.

4 Communiqué d'Al-Qaida cité par Yosri Fouda et Nick Fielding, *Les Cerveaux du terrorisme*, *op. cit.*, p. 166.

5 Michael Scheuer, *Through Our Enemies' Eyes*, Brassey's Inc, Dulles, 2002.

(6) عملياً كل سجناء غوتنامو معتقلون منذ عدة سنوات دون أن توجه لهم تهمة. تعتبرهم الولايات المتحدة "أعداء مقاتلين" وترفض إعطاءهم صفة أسرى حرب وإحضارهم لاتفاقيات جنيف. ونادراً ما تُعرف هوية السجناء المعتقلين سرّاً. وهكذا منذ نقله إلى يد السلطات الأمريكية، بعد اعتقاله في آذار عام (2003 م) في رولبندي (الباكستان)، أبقى خالد شيخ محمد، المنظم المفترض لاعتداءات (11 أيلول، مثل الكثيرين من قبله، بعيداً عن أي محاكمة شرعية. في تموز عام (2005 م)، روى رجلان محتجزان في سجن يمني لندوبة (منظمة العفو الدولية) كيف أبقتهما السلطات الأميركية في السجن الانفرادي في معتقل سري أكثر من عام ونصف، من دون أن يربوا ضوء النهار، مقيدتين بالأغلال معظم الوقت، من دون إمكانية الاتصال بأسرتيهما، أو بمحام، أو بمنظمات إنسانية، جاهلين حتى اسم البلد الذي كانا موجودين فيه. في أيار عام (2005 م)، أحصى تقرير لمنظمة حقوق الإنسان (Human Rights Watch, HRW) (من أواسط التسعينيات) (63) حالة لنشطاء إسلاميين يفترض أنهم نُقلوا سرّاً إلى مصر ليعذبوا فيها.

7 Voir notamment Fareed Zakaria, « Why they hate us », *Newsweek*, 15 octobre 2001.

(8) مع ذلك هناك دلائل متعددة على الموضوع الذي تحتله المسألة الفلسطينية في الوعي السياسي لابن لادن كما في وعي الأغلبية الساحقة من المسلمين، وخاصة العرب. أحد

هذه الدلائل أنه رافق منذ البدء "عبد الله عزّام"، المسؤول الفلسطيني عن دور "الأفغان العرب" في الكفاح ضد الوجود السوفييتي في أفغانستان. لم يمنعه ذلك من التعبير أحياناً عن مواقف يمكن أن تبدو أقرب إلى "القومية" (إن لم تكن "سعودية")، كأن يصرح مثلاً أنه بين الحرمين الشريفين، مكة والمدينة، وحرم القدس (الثلاثة رمّمها والده)، "كان قلبه أقرب إلى" الموجودة على أرض السعودية.

(9) حول بداية انقلاب التدفق الإعلامي شمال، جنوب الذي أبطل عمله إنشاء قناة "الجزيرة" القطرية، انظر < Olfa Lamoulou, *Al-Jazira, miroir rebelle et ambigu du monde* (arabe, La Découverte, Paris, 2004). منذئذ قلّة من المراقبين أشاروا إلى أنه منذ بدء الحملة الأميركية على العراق في ربيع عام (2003 م)، أدت ضغوط واشنطن إلى "ضبط" عميق للقناة "المتردة"، التي قدمت تغطيتها للصراع العراقي (ولكن سواء أيضاً) تنازلات جوهرية لطبقة المحللين في واشنطن.

(10) طائفة المؤمنين المسلمين.

11 Gilles Kepel, *Fitna. Guerre au cœur de l'islam*, Gallimard, Paris, 2004.

(12) انظر في الملحق مقالتي في نيسان عام (1992 م) المكرّسة للوضع الجزائري.

(13) وخاصةً (المصدر)، هجومٌ ساحرٌ وتبسيطيٌّ على أصل التيارات الإسلامية وأفقها الثقافي والسياسي، نال جائزة في مهرجان كان عام (1997 م).

(11) خاتمة

- 1 Les 27 et 28 novembre 1995, à Barcelone, les gouvernements de vingt-sept pays, le Conseil de l'Union européenne et la Commission européenne ont créé le Partenariat euroméditerranéen (PEM), avec pour objectif principal de faire du bassin euroméditerranéen une zone de dialogue, d'échanges et de coopération en vue de garantir la paix, la stabilité et la prospérité.
- 2 Mieux vaut tard que jamais : certains *think tanks* américains démocrates se sont très tardivement ralliés à cette perspective. « La clé de la réforme arabe : les islamistes modérés », titrait ainsi en juillet 2005 un article d'un chercheur de la Carnegie Endowment for International Peace (Amr Hamzawy, « The key to arab reform : moderate islamists », *Policy Brief*, n° 40, 26 juillet 2005, <www.carnegieendowment.org/publications>). Avant que la moindre réforme significative puisse avoir lieu dans le monde arabe, affirmait en substance cet auteur, les Etats-Unis et l'Europe doivent commencer à établir des relations avec les islamistes modérés, une entreprise moins épineuse qu'il ne peut le paraître, car ces islamistes ont fait leurs les règles démocratiques et ont fait preuve d'un soutien très réel à l'Etat de droit. La Commission européenne a également organisé plusieurs réflexions prenant en compte cette exigence, qui est pourtant loin d'être acquise par ses dirigeants. L'essayiste Alexandre Adler est pour sa part encore plus loin d'une telle clairvoyance : apprenant que le Premier ministre britannique, Tony Blair, avait décidé d'associer Tariq Ramadan à la réflexion de son gouvernement sur le terrorisme, il a préféré faire part de son immense contrariété (France Culture, 3 septembre 2005).

فهرس المصطلحات

| | |
|----------------------|-------------------|
| ethnicité | إثنية |
| unilatéralisme | الأحادية |
| réductionnisme | اختزالية |
| islamisme | إسلام سياسي |
| réislamisation | إعادة أسلمة |
| fondamentalisme | أصولية |
| recolonisation | إعادة استعمار |
| exotisme | إغراب - إكزوتيكية |
| historicité | تاريخانية |
| transnationalisation | تخطي القوميات |
| internationalisation | تدويل |
| sectarisme | تعصب |
| occidentalisation | تغريب |
| piétisme | تقوية |
| historicisation | تورخة |
| instrumentaliser | توظيف |

| | |
|----------------------|--------------------------|
| communautarisme | جَمْعِيَّة |
| essentialisation | جوهرية |
| littéralisme | حرفية |
| temporalité | زمنية |
| autoritarisme | سلطوية |
| transnational | عبر قومية |
| trans-social | عبر مجتمعي |
| sociologie de groupe | علم اجتماع الفئات |
| sécularisation | عَلَمَنَة |
| parler musulman | عودة إلى المعجم الإسلامي |
| mondialisation | عولمة |
| universalité | كونية |
| musulmaniste | التأسلمين |
| intellectuel écran | مثقّف ستار |
| intellectuel négatif | مثقّف سلبي |
| déculturation | نزع ثقافة |
| identitaire | هوياتي |

الفهارس

فهرس الأعلام

143، 145-153، 155، 156، 175،
 183، 185، 216، 217، 218
 ألكسندر آدلر، 11
 أندريه غلكسمان، 171
 أنور السادات، 96، 109
 إيمانويل تود، 59
 ابن تيمية، 13، 119، 137، 216، 219
 الإمام، 53، 94، 102، 204
 أيمن الظواهري، 35، 59، 69، 105،
 107، 108، 109، 133، 134، 136،
 137، 143، 144، 155، 156، 175،
 207، 217
 الملك، 109، 145

ب

باسكال ميتوريه، 18، 94، 113، 210

ا

إسماعيل الأكوخ، 19
 أبو الأعلى المودودي، 137
 أبو حسن المغربي، 114
 أبو مصعب الزرقاوي، 13
 أجمل قدر، 116
 أحمد رضا، 52
 أحمد شلبي، 178
 أحمد محمد نعمان، 94، 96، 211
 أحمد ياسين، 45
 إدغار موران، 181
 أردوغان، 46، 106
 آريل شارون، 13
 أسامة بن لادن، 12، 34، 35، 59، 61،
 62، 69، 79، 99، 105، 106، 117،
 119، 126، 129، 133-138، 141-

برنار كوشنر، 122

برنار-هنري ليفي، 171

برنارد لويس، 157، 175، 204

بن باديس، 56

برتفليقة، 38

بوتين، 67، 130، 187

بورقيبة، 57، 74، 75، 77، 81، 83، 84،
210

بيير بورديو، 15، 170، 171، 173

ت

تقي الدين البهائي، 106

تقي الدين بن تيمية، 133

ج

جان باتيست ريفوار، 167

جان بوبورو، 182

جان ميشيل فولكليه، 152

جمال الدين الأفغاني، 52

جمال عبد الناصر، 24، 50، 94، 96،

109، 199

الجنرال، 73، 123

الجنرال ماسو، 72، 77

جورج بوش، 13، 118

جول فيري، 162

جون ميجور، 151

ح

حبيب سويدية، 167

حسن البنا، 50، 52، 91، 100، 101،

106، 107، 110-112، 137، 140

حسن الترابي، 46

حسن نصر الله، 106

حسني مبارك، 109، 136، 154، 217

حسين بدر الدين الحوثي، 99، 211

حورية بوتلجة، 72، 208

خ

خالدة مسعودي/ خالدة لوينسكي، 173

خديجة بن قنة، 76

د

دانييل بيس، 221

دانييل سالناف، 181

ر

راشد الغنوشي، 57، 112

رشيد رضا، 52

رنيه جيرار، 160

روبرت بيب، 131

روبرت باير، 152

ز

زين الدين زيدان، 161

زين العابدين بن علي، 112

س

سامي ناير، 181

سعيد لعراري، 168

سيد قطب، 13، 14، 17، 21، 24، 25،

50، 107، 108، 113، 119، 126،

129-131، 133-138، 140-142،

144، 145، 148، 155، 156، 216

علي عبد الله صالح، 39، 44، 46، 103،
212، 210

علي عبدالله، 99

عمر مرابط، 168

عمرو خالد، 111

غ

غوتيرغ، 135

ف

فتحي يكن، 106

فرانز فانون، 72، 73

فرانسوا جيز، 19

فيصل، 98

ك

كلود فارير، 53

كلنن، 151

كمال ألتاتورك، 73

ل

لامارتين، 53

لوتي، 53

لوران ليفي، 12

لونيس آغون، 167

لويزا حنون، 47

م

ماتوب لونيس، 178

مارتن كرمير، 222

مالك بن نبي، 24، 25، 52، 56، 81

سيلفيو برلسكوني، 130

ش

شاتوبريان، 53

شاه إيران، 74

شيرين عبادي، 76، 77

ص

صدام حسين، 51، 64، 98، 149، 188،
201

صموئيل هنتغتون، 171

ط

طارق رمضان، 11-13، 19، 112، 122،
214، 215

طاهر القدري، 115

طوني بلير، 118

عبد الرحمن البيضاني، 96

عبد الرحمن الكواكبي، 101، 205

عبد الرحمن عبد الخالق، 114

عبد العزيز الثعالبي، 211

عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود، 94

عبد القادر الجيلاني، 115

عبد الله السلال، 96

عبد الله عزّام، 222

عبد المجيد زنداني، 103، 114

عبدالله حسين الأحمر، 205

عبد الملك منصور، 44

عز الدين عريس، 168

علي بلعاج، 48

علي توشنت، 169

محمد الزبيري، 103

محمد السبيطلي، 19

محمد الشوكاني، 53، 54

محمد اسماعيل الأمير، 53

محمد بن عبد الوهاب، 54

محمد بن نايف زين العابدين سرور، 114

محمد توزي، 62

محمد سلطان باشا، 71

محمد عبده، 52، 54، 101

محمد عطا، 17، 50، 69، 133-135،

138، 153-156، 216

محمد قحطان، 19، 91، 101، 206،

210، 212

مصدق، 64

مصطفى عبد الرزاق، 52

معمر القذافي، 191

مقبل بن هادي الوادي، 39، 204، 214

منتصر الزيّات، 143

متوّبة ورتاني، 71

ميشيل شوهر، 12، 146

ن

نادية ياسين، 111

ناصر يحيى، 19

نتياهو، 67

هـ

هدى شعراوي، 71، 77، 207

هند شلي، 74، 75، 77

هوّاري بومدين، 83

و

وليد خان، 31

وليم شبرد، 25

ي

يحيى حميد الدين، 40

يلتسين، 67

يوسف القرضاوي، 213

يوسف شاه، 191

فهرس جغرافي

ب

باريس، 14، 50، 65، 176، 206
الباكستان، 30، 31، 32، 115، 151،
221، 210
البحرين، 85، 150
البوسنة، 65، 86، 89

ت

تركيا، 73، 74، 107، 208
تل أبيب، 50، 164
تونس، 38، 56-58، 67، 74، 75، 82،
83، 85، 89، 144، 190، 201، 209

ج

الجزائر، 14، 25، 48، 56، 58، 64، 68،
72، 81، 82، 88، 89، 107، 129

ا

إسلام آباد، 30، 32
أفغانستان، 32، 33، 65، 68، 69، 86،
115، 132، 144، 147، 149، 164،
182، 183، 217، 222
إندونيسيا، 33
أوربة، 12، 65، 112، 122، 123، 158،
167، 183، 184، 191، 194، 196،
197، 208، 214
إيران، 33، 38، 74، 75
إيطاليا، 71
الأردن، 84، 85
الإمارات العربية المتحدة، 80
الاتحاد السوفيتي، 32، 51، 60، 69، 94،
111

138، 158، 160، 162، 164، 166-

169، 171، 178، 185، 190، 200،

201، 207، 209، 221

جزيرة العرب، 32، 210

ح

حيّ سيدي راشد، 26

د

الدار البيضاء، 112

ر

الراج، 30

الرباط، 61

روسيا، 14

الرياض، 14، 21، 61، 76

س

سريلانكا، 131

السودان، 50، 147، 149

سورية، 81-83، 114، 154، 210

ش

شبه الجزيرة، 18، 55، 64

شرم الشيخ، 12، 67، 87، 154

الشيخان، 13، 28، 65، 86، 89، 130،

132، 164

ص

صنعاء، 18، 91، 96، 99، 103، 204،

210، 212، 217

ع

عدن، 72، 81، 93، 94، 187، 188

العراق، 60، 76، 85، 86

ف

فرنسة، 204، 216

فلسطين، 62، 67، 86، 132، 156،

185، 195

ق

القاهرة، 50، 96، 138، 139، 145،

153، 154، 207، 210، 216، 217

قناة السويس، 50، 93

ك

كشمير، 32، 33، 115، 204

الكويت، 85، 98، 107، 214

كوسوفو، 89

ل

لبنان، 81، 85، 87، 94، 176

لندن، 50، 52، 112، 123، 194، 217

ليبيا، 58، 80، 81، 83، 191، 209

م

ماليزيا، 33، 172

مرسيليا، 26

مصر، 11، 13، 44، 50، 52، 58، 62،

68، 83، 85، 87، 88، 94، 101،

108، 111، 113، 129، 135، 139،

144، 154، 172، 215، 217، 221

143، 145، 147، 151، 153، 154،
207، 217، 218، 221

ي

اليمن، 16، 18، 33، 39، 40، 42-46،
50، 53، 81، 82، 84-86، 88، 91
-93، 95-101، 104، 107، 114،
149، 204، 210
اليمن الجنوبي، 149
اليمن الشمالي، 53، 82

مكة، 41، 42، 74، 88، 148، 218، 222
المغرب، 57، 58، 75، 82، 83، 85، 88،
107، 111، 116، 182، 201، 209
المملكة السعودية، 11، 33، 44، 82، 99،
112، 113، 152، 207، 214، 215،
218

هـ

هامبورغ، 50، 154
الهند، 30، 93، 113، 172، 204

و

واشنطن، 14، 32، 60، 63، 64، 65، 66
الولايات المتحدة، 12، 14، 32، 45، 59،
60، 63، 65، 112، 136-138، 140

كلمات مفتاحية

الإخوان المسلمين، 43
 الأخويات المصرفية، 97، 115، 117
 الأخوية النقشبندية، 116
 الإسلام السياسي الراديكالي، 12
 الإشكالية الهوياتية، 27، 28، 49، 111
 الأفغان العرب، 68، 222
 الإمامة الزيدية، 40
 الأمم المتحدة، 60، 64، 65، 189، 219
 الأنثودج المؤسسي، 61
 ب
 البحر الأحمر، 91، 211
 البعثيون، 50
 البويزول الجزائري، 130
 بوينغ، 47، 151

أ
 إدارة الاستخبارات والأمن، 167
 إدارة التجسس المضاد، 168
 أرامكو، 98
 إسلام الضواحي، 162
 أشباه، 173
 أشباه بينوشيه العرب، 61، 132
 أصولية الدولة، 83، 98
 آلة الموت، 169
 أمريكا الشمالية وأوروبا بلدان، 123
 إنترنت، 185، 216، 217
 إنجيليين الأميركيين، 111
 إيران "الشيعية"، 33
 اتفاقيات أوسلو، 60، 87
 اتفاقيات كامب ديفيد، 87
 الإخوان المسلمون، 42-45، 50، 52،
 84، 100-102

الحرب الأهلية الجزائرية، 170
 الحرب الشاملة على الإرهاب، 14، 15، 118
 الحرب العالمية الثانية، 34
 الحركة الإسلامية المسلحة، 168
 الحزب الإسلامي الديوباندي، 116
 الحس الجمعي، 28
 حزب الإصلاح، 101
 حزب الإصلاح للإخوان المسلمين، 103
 حزب التحرير، 106، 113
 حزب الطليعة الاشتراكي الجزائري، 177
 حزب العدالة والتنمية، 106، 112
 حزب العمل، 63، 111
 حزب الله، 46، 85، 87، 104
 حزب باكستان عوامي تحريك، 115
 حزب فرنسا، 57
 حماس، 13، 46، 87، 128، 213

خ

خُدّام الدين العالمية، 116

د

الدافع الهوياتي، 29
 دولة أرامكو، 95

ر

رسالة إلى أبي رغال، 148

ز

الزيدية الشيعية، 54
 الزيديون، 204

ت

التركيز على الهوية، 23
 تعبئة هوياتية، 36
 التعذيب، 14، 61
 التقوية، 154
 التيارات التقوية، 112
 تقديس الأولياء، 55
 تورنيدوس، 151

ج

جائزة نوبل، 76
 جامعة، 74
 جامعة الأزهر، 44
 جبهة التحرير الوطني، 47، 56
 الجبهة الإسلامية العالمية، 147
 الجبهة الإسلامية للإنقاذ، 47
 الجوهريّة، 30، 134، 178، 203
 جدار برلين، 12
 جماعة التبليغ، 112، 113
 الجماعة الإسلامية، 69، 87، 143
 الجمعية، 140
 الجمعية، 122، 160
 جمعية، 111
 جمعية علماء الإسلام، 116
 جيش محمد، 116
 جيل القاعدة، 13، 68
 الجهاد الإسلامي، 46

ح

حرب الخليج الثانية، 64، 94، 98
 حرب العراق، 76
 حركة الديمقراطيين الاشتراكيين، 177
 الحجاب، 70-77، 97، 207، 208

س

ساعة الحقيقة، 174

السادة، 40، 41

المسيحية، 34، 129

السلفية الديوباندية، 31

السنوسية، 83، 214

ش

الشافعية السنية، 54

الشورى، 38

الشيخان، 13، 28، 65، 130، 132، 164

ص

الصليبيون، 126، 143، 145، 146، 150

الصوفية، 39، 43، 46، 50، 55، 115، 116

ط

الطالبان، 106، 145، 183

الطربوش، 73، 208

ع

العامل الأفغاني، 68

العثمانيون، 93

العدوان الثلاثي، 50، 135

علبة بالدورا، 61

علم اجتماع الفئات، 33، 224

عملية برشلونة، 193

غ

غوثنامو، 184، 222

ف

الفلسطينيون، 13

ق

القادرية، 115، 116

القاعدة، 13، 17، 28، 34، 56، 59، 61، 63، 64، 67، 68، 79، 82، 89، 91، 105، 107، 108، 112، 116، 119-

121، 130، 133، 134، 136، 138، 143، 144، 154، 158، 182، 183، 186، 187، 191، 216، 217

قسم، 169

قنابل قطار الأنفاق، 166

قناة آرتيه، 173

قناة الجزيرة، 77، 110، 222

قناة السويس، 50، 93

القناة الثالثة، 167

قواد وبغي، 153

ل

ألوانح السوداء، 168

م

الماركسيون، 46

المثقفون الستار، 15

المثقفون السليبيون، 15، 170، 174

المجاهد، 84

مجلس التعاون الخليجي، 148

مجموعات الجيش الإسلامية، 167، 168

مجموعة، 47

المركز الفرنسي للآثار، 18

منظمة الجهاد، 69

موقع الإنترنت إسلام أون لاين، 111

ن

النازية، 120، 171

الناصريون، 50

نمور التامول، 131

و

وكالة الاستخبارات الأميركية، 12

وكالة الصحافة الوطنية، 167

الوهابية، 33، 41، 55، 112، 133، 152

المركز الوطني للأبحاث الاجتماعية، 18

المعازل الفلسطينية، 63

المعجم الإسلامي، 17، 21، 22، 23، 28،

30، 33، 34، 39، 203، 224

المقاومة العراقية، 47

المقاومة الفرنسية، 34

المكوّنة المتعصّبة، 128

المملكة النفطية، 33

الموضوع الإسلامي، 16، 46، 186

مؤتمر الشعب العام، 44، 204

مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية، 18

مركز العمليات الرئيس، 168

معهد الدراسات السياسية، 18

من دنكرك إلى ثماناراسيت، 77

منظمة التحرير الفلسطينية، 62، 164

أعمال المؤلف الأخرى

- * *L'Islamisme au Maghreb : la voix du Sud*, Karthala, Paris, 1988 (et Payot, Paris, 1995).
- * *L'Islamisme en face*, La Découverte, Paris, 1995 (2e édition de poche actualisée : La Découverte, Paris, 2002).
- * *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East* (ouvrage dirigé par John Esposito et François Burgat), Hurst and Company, Londres, 2002.
- * *La Libye* (en collaboration avec André Laronde), PUF, coll. « Que sais-je », Paris, 2003.
- * *Le Yémen vers la République (1900-1970). Iconographie historique du Yémen* (ouvrage dirigé par François Burgat), CEFAS, Beyrouth/Sanaa, 2004.

ISBN 2-7071-4679-X

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte, 9 *bis*, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris. Vous recevrez gratuitement notre bulletin trimestriel *À La Découverte*. Vous pouvez également retrouver l'ensemble de notre catalogue et nous contacter sur notre site **www.editions-ladecouverte.fr**.

© Éditions La Découverte, Paris, 2005.

François Burgat

L'islamisme à l'heure d'Al-Qaida

Réislamisation, modernisation, radicalisations



La Découverte

9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

تعاني المعرفة والإدارة العقلانية لعلاقتنا ب(الإسلاميين) قبل كل شيء المهشاشة البالغة للتصانيف التي وضعناها لتمثلها. إن نمط تفكير المحللين والخبراء العسكريين و"الخبراء" الآخرين، يقتصر اليوم، على نحو متزايد الوضوح، على التقويم (المتفائل برأي البعض، والمتشائم أو الواقعي برأي آخرين) لأداء ومستقبل الإرهابيين الإسلاميين وهؤلاء الذين يبذلون جهداً مماثلاً لمقاومتهم كذلك، في واشنطن أو في باريس، وفي الجزائر أو الرياض، على السواء.

لقد تغلب منطق التجريم بشكل قاهر على منطق التقويم والتحليل. ومنذ الحادي عشر من أيلول وهم يكررون على مسامعنا أن الديموقراطيات وسائر المدافعين عن "الحرية" أو عن "التسامح" سيواجهون الخطر الإرهابي للإسلام السياسي الأصولي. هل الأمر كذلك حقاً؟. ترمي هذه الصفحات إلى دعوة لاستقصاء الأسس السياسية والإيديولوجية لشبه الإجماع العالمي هذا على «الحرب الشاملة على الإرهاب»، وإلى قياس النتائج الكارثية التي يوشك أن يتسبب بها معتنقوها المتحمسون: تعميم وتطرف (راديكالية) هذه الثورة التي يدعون بأنهم يستأصلونها.

تدعي القوى الغربية اليوم أن سبب مهاجمة قيمها هو «كره الديموقراطية والحرية» الذي يحرك المعتدين عليها أكثر فأكثر، كلما انغمس هؤلاء في الإسلام الراديكالي. لكن الثورة المعادية للغرب تبدو كردّ متوقع نسبياً على القطبية الأحادية، والأنانية، وظلم السياسات المتبعة، مباشرة أو عبر طغاة مُسخّرين، في منطقة بكاملها من العالم. وتحصد الولايات المتحدة اليوم، على رأس الغرب الإمبريالي، حيث التحقت بأوربة الاستعمارية وروسيا، ثم تجاوزتهما، الثمار المرة للسياسات اللامسؤولة البتة التي تقودها منذ عدة عقود في العالم الثالث عموماً، والعالم الإسلامي خصوصاً: فإن في هذه البلدان، آلاف الضحايا لهذه السياسات، الأبرياء بقدر ضحايا برجى التجارة العالمية، إضافة إلى الإبقاء، منذ عقود على ديكتاتوريات قاضية على الحريات، قد غدّت لدى السكان شعوراً باليأس، مناسباً لأكثر أشكال الثورة تطرفاً.

موضوع هذا الكتاب هو محاولة الإسهام في إيجاد مخرج من مثل هذا الطريق المسدود . . . [والتذكير] بأن العقوبات التي ينبغي على قراءة ظاهرة الإسلام السياسي أن تتغلب عليها لا ترتبط فقط بالخوف وسوء التفاهم الموروثة من الماضي الاستعماري الغربي: إنها أيضاً "مستغلة" اليوم عمداً من قبل كل الذين لهم مصلحة في تشويه المقاومات المعبر عنها بلغة الإسلام السياسي . . . [ونستعرض] تناقضات الأحادية المرافقة "للرد" الغربي التالي ل(11) أيلول، وكذلك الآثار غير المثمرة لإعطاء الأولوية للأمن الذي ينمو على حساب ما كان يجب أن يكون ردّاً سياسياً فعالاً حقاً على هذه التهديدات، التي يثقل بها "الإسلام السياسي الراديكالي" ولاعبون آخرون في الساحة الدولية معها، على السلام العالمي.

François BURGAT

**L'ISLAMISME
À L'HEURE
D'AL-QAIDA**

LA DÉCOUVERTE

